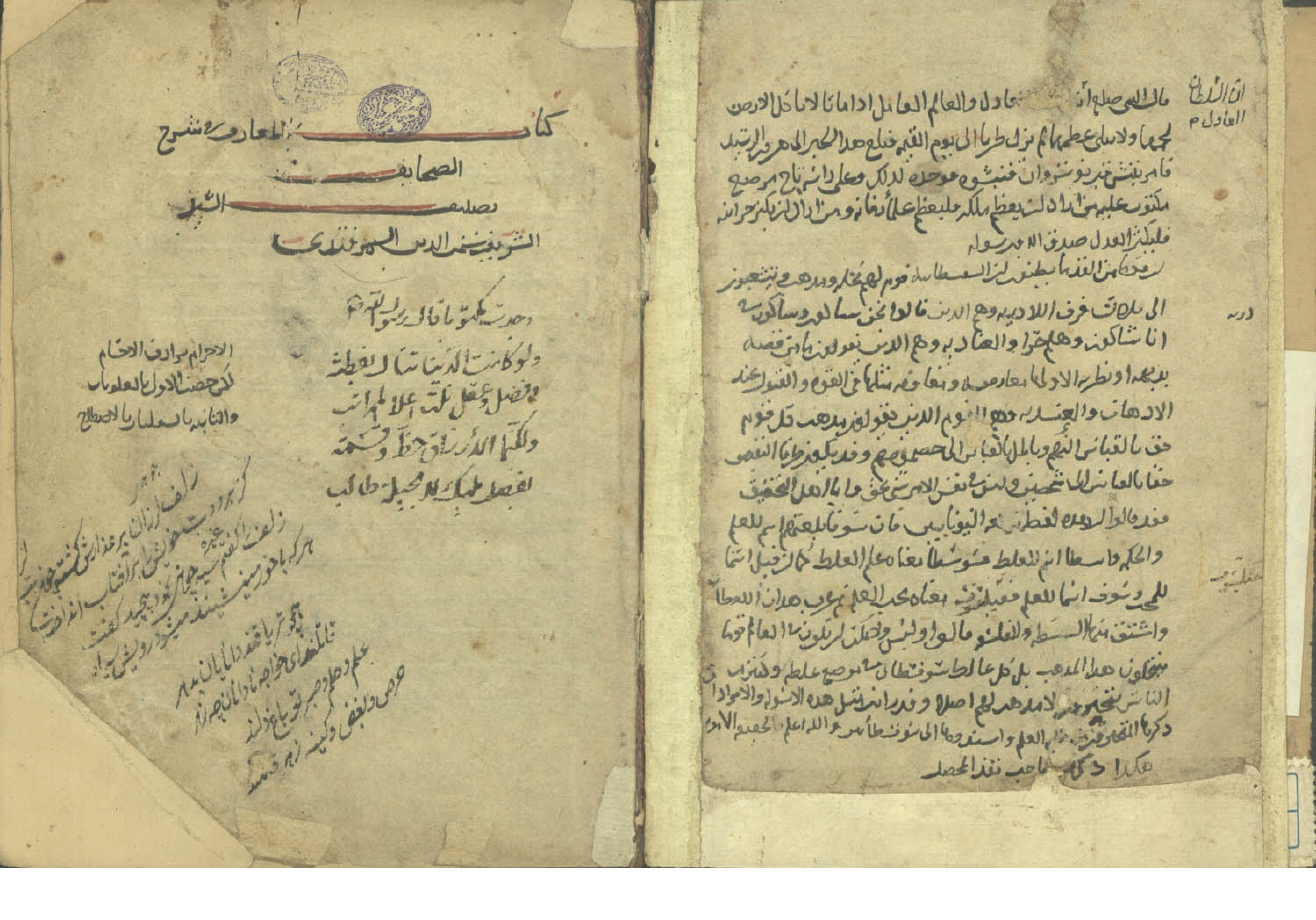
المعارف
فی شرح الصحایف الشریف
السمرقندی


شماره ثبت کتاب
۸۶۱۱۸
خطی «فهرست شده»
۱۰۴۴۸



كتاب المعارف في شرح

الصحائف

تصنيف الشيخ

الشريف شمس الدين السمرقندي

وحدثنا مكحول قال قال رسول الله

ولو كانت الدنيا تنال بفطنة
وفضل وعقل نلت أعلى المراتب
ولكنما الأرزاق حظ وقسمة
بفضل مليك لا بحيلة طالب

الاحترام بوادر الاحكام
لكن حصل الاول بالعلوم
والثانية بالسلطان بالاصطلاح

قال النبي صلعم أن السلطان العادل والعالم العامل اذا ماتا لا تاكل الارض لحمهما ولا تبلى عظمهما ثم تزل طريا الى يوم القيمة فبلغ هذا الخبر المهدي فارتبد فامر بنبش قبر نوشروان فنبشوه فوجده لذلك وعلى رأسه تاج مرصع مكتوب عليه من اراد ان يعظم ملكه فليعظم على رعاياه ومن اراد ان يكثر خزائنه فليكثر العدل صدق الله ورسوله

اعلم ان من الغلط ما يطلق لفظ السفسطة على قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى ثلاث فرق اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومعاوضة مثلها في القوة والقبول عند الاذهان والعندية وهم القوم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء حقا بالحقيق فقد قال الوالد ان لفظ من اليونانيين كانوا سموا بلغتهم اسم للعلم والحكمة واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما قيل ان فيلسوف انما للمحب وسوف انما للعلم فمعناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة ما قالوا وليس ما كان يكون في العالم قوما ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم اصلا وقد انتحل هذه الاقوال والاعداد ذكرها المتحيرون في العلم واسندوها الى سوفسطائيين والله اعلم بالحقيقة الامر هكذا ذكره صاحب نقد المحصل

ان السلطان العادل

درية

مغلطة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية ولا لجوده نهاية وليس كمثله
شيء آية والصلاة على محمد نبيه سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله
وأصحابه الطاهرين **وبعد** فإن أجل المعارف وأعلاها وأشرف المقاصد
وأولاها معرفة الله تعالى وصفاته والاستدلال عليها بآياته وقد اتفق آراء
أولي الألباب على أن حكمة رب الأرباب في إنشاء أولي النهى وإبداء ذوي الحجى
إنما هي العرفان والإيمان إذ غير ذلك بين شين الحاجة والنقصان والكمال
محبوب لأن يعرف مطلوب لأن يتعرف ولهذا هو نقيب [illegible] والعبادة بالمعرفة
في قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون على أن الظاهر أنه موضوع
وإلى الرسول مرفوع وقد جاء في الأخبار العديدة من كلام رب العزة كنت
كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف لا شبهة أن الاستدلال بكلام الواحد المعقول
طبق كلام الله وكلام الرسول إذ لا شاهد فوق العقل والشرع عدا أنه علا
بينه أقوال منهما دلالة وهما حجتان من الله تعالى من تمسك بهما فقد أصاب
وهدي ولا خفاء أن شرف العلم إما بمنطوقه أو بمعلومه ولا ريب أن المنطوق فوق
اليقين ولا أما يعلم مثل رب العالمين وكتاب الصحائف جامع لما ثبت بالحجج القطعية
والدلائل اليقينية على ما به شهد صريح العقل ودل عليه صحيح النقل من حجج المحققين
من العلماء شمس [illegible] وغيرهم وأبطل لما على أصولهم وقواعدهم كنقل حبار المدرس

ودعوى

ودعوى أمان المصيبين أن الحق لا يتعدى إلا بأنه الصحيح وأن الشبهة
فالتمس جماعة من العلماء وطائفة من الفضلاء أن أكتب له شرحا وافيا ببيانه
كافيا لتبيانه مع زيادة ما يتوقف عليه الإتقان وإفادة ما يفتقر إليه الإتقان
فالتمسته وسميته كتاب المعارف في شرح الصحائف وسألت إلهام الصواب
من الحكيم الوهاب **قال** الحمد لله الذي العزة **أقول** خطبة كل كتاب ومفتتح كل باب
ينبغي أن يكون مناسبا له بأن يكون فيه إشارة إلى معظم أصوله ومجمل فصوله
ومعظم أصول الكلام أن الله تعالى واجب الوجود لذاته واحد بذاته مبدع
للماهيات بحكمته وموجد للموجودات بقدرته وأن محمدا سيد الكائنات
وآله وأصحابه أشرف المخلوقات وقد أشار في هذه الخطبة إلى هذه الجملة فقوله
استحق الوجوب والوحدة بالذات أي اقتضى حقيقة الوجوب والوحدة بذاته
الإبداع والاختراع وهو [illegible] الحكمة والإيجاد القدرة **قال** [illegible]
برهنة من البيان ومنه من الألوان إلى قوله مزخرفا **أقول** هذه جملة مشتملة
على استعارات موشحة وتطبيقات مرصعة مع رعاية نظم الكلام على
أحسن النظام وذلك لأنه ذكر التحير في ظلم آرائهم والتعسف في دجنة
أهوائهم وأورد في مقابلة التحير وجدان الحق والهداية إلى سبيل
الرشاد والدلالة على طريق السداد وذكر في مقابلة الظلم والدجنة
ظهور الصبح ووضوح الطريق ثم ذكر وجدان كلماتهم من رتبة مزخرفة

وكانه كان حبسا فى الظلم نعيم كريه فلما استضا الصبح واستنار الجو

فاذا هى مزخرفة مموهة فان قلت احسن مقالاتهم قولهم ان الله تعالى واحد

فكيف يصح ان ينسب ذلك الى الزخرفة قلت اضافة المقالات الى ضميرهم توجب

الى ما يختص بهم خلينص التى فى الصدر وعقيلته تنبيه قوله على فساد عقائدهم

اعنى عقائد اليهود والنصارى قال ورتبته على مقصدين الى المقوله

فيها فصلان اقول اجزا العلوم ثلثة موضوعات ومبادى ومسايل

اذ كل علم فرض فلا بد له من احكام مقصودة من ذلك العلم تبين فيه وقد يذكر

فيه ما لا يكون مقصودا بالذات بل لبيان احكامه المقصودة وهى على

قسمين ضرورى وغير ضرورى فالضرورى اما عام فى جميع العلوم كلها

كقولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والمعدوم لا يتصف بالوجود

او خاص بعلم او اكثر كقولنا مساوى المساوى مساو والكل اعظم

من الجزء فانهما من مقدمات الهندسة وغير الضرورى قد يكون مقصودا

فى علم اخر مبينا فيه كقولنا زوايا المثلث مساوية لقائمتين فانه من

احكام كتاب اقليدس وقد لا يكون كذلك بل لا يكون مبينا فى علم

اصلا وياخذه المتعلم على طريق الشك والانكار كقولهم عدم التناهى

لا يزيد على عدم التناهى او يبين فى ذلك العلم فى موضع اخر وهذا اكثر

فعلم انه قد يذكر فى علم بعض مقصود بالذات وبعض مقصود بالعرض

فالاشيا

فالاشيا المقصودة بالذات هى المسايل والمقصودة بالعرض هى المبادى ثم

المسايل لا بد ان تتعلق بشى واحد او اكثر يندرج فى شى واحد والا لكان

علما واحدا بل مسايل متفرقة كمسايل علم الطب اذا لم يجعل معرفة لها دونه

منه فانها تتعلق ببدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض ولو جعلت

منه مسايل الطبيخ تتعلق ببدن الانسان من تلك الحيثية وهى دونه

من حيث انها ادويه لكن كلها مما يرجع الى انه ينفع فى العلاج اما بانه

يكون معالجا او معالجا به فذلك الشى والاشيا تسمى موضوع ذلك العلم

لان موضوعات مسايل ذلك العلم اى المحكوم عليه يرجع اليه ثم شرطوا ان

يكون ذلك التعلق بعرض ذاتى لذلك الشى او لها فسيأتى اى الذى يثبتها

من الذات فلهذا عرفوا الموضوع بانه الذى يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه

الذاتية والاعراض ستة اقسام ما يعرض لا بواسطة كالتعجب بالقوة

للانسان او بواسطة مساو كالضحك بالقوة له بواسطة التعجب بالقوة

المساوى للانسان او بواسطة امر اعم داخل كالحركة له بواسطة

انه جسم او بواسطة امر خارج اعم كالحركة للابيض بواسطة انه جسم

اذ الجسم اعم من الابيض وخارج عنه اذ الابيض هو شى ذو بياض

فقط او بواسطة امر اخص كالضحك للحيوان بواسطة انه

انسان او بواسطة امر مباين كالحرارة للجسم المتحمى والثلثة الاول

لعوارض ذاتية والثلثة الاخيرة اعراض غريبة والحصر في هذه الاقسام من
الحصر في الثلثة لان ما لا بد للعلم ان كان مقصودا منه فهو المسائل وعين المقصود
ان كان متعلق المسائل بالتفسير المذكور فهو الموضوع والا فالمبادي قوله
وقد تقدم المقدمة ما يتوقف عليه شئ من المباحث قيل لا فرق بين المقدمات
والمبادي وقيل هي اعم من المبادي لان المبادي ما يتوقف عليه دلايل
المسايل بلا واسطة والمقدمة ما يتوقف عليه دلايل المسايل او المبادي
بواسطة او بلا واسطة وهذا اختيار المنطقيين المشهور فقط بكونه
جزء الحجة **قال الفصل الاول** في ما هو علم الكلام الى قوله على
قانون الاسلام **اقول** لما كان البحث في علم الكلام اي في مسايله
عن ذات الله تعالى وصفاته واسمائه وعن احوال المخلوقات من الملائكة
والانبياء والاولياء والمطيعين والعاصين في الدنيا والاخرة وعن
احوال الجنة والنار ونحو ما يتبعهما على قانون الاسلام والمراد بقانون
الاسلام ما هو اصوله من كتاب الله وسنة رسوله والاجماع والمعقول
الذي لا يخالفها فانه ايضا من اصول الاسلام والفلاسفة ايضا يبحثون
عن هذه الاشياء لكن على اصول الفلسفة من ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والامكان صفة وجودية
والعقول منبع والوحي ونزول الملائكة [illegible] وتمسكوا بالالهي فعلوا الانبياء

بين

من الطلاسم ولذا لم يجز الكلام على اصول هذه الشريعة ولو لم يجر على
اصول الفلاسفة فعلم بما ذكر ان حد علم الكلام انه علم يبحث فيه عن ذات
الله واسمائه وصفاته واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون
الاسلام فالفصل لاخراج ما يقابله كالجنس والمراد بذات الله تعالى ههنا ذاته
تعالى من حيث الصفات اذ البحث عنها من هذه الحيثية من مسايل علم الكلام
لا ذاته من حيث هي فانها من الموضوع والبحث عن الموضوع من المبادي
والذات قد تطلق على الذات من حيث هي وعلى الذات من حيث كذا
فههنا بالثاني اشياء ذات الله تعالى من حيث هي وذاته من حيث الصفات
كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية وعدد الاله ونفي
الصفات والبحث عنه ولذا من المبادي وعن الثاني والثالث من
المسايل فان قلت دلالة العام على الخاص غير ظاهرة فكيف يجوز في
التعريف قلت يجوز بشرط البيان كما اذا طلق في تعريفه لنا ثان
وقد بين بتعيين الموضوع **قال** وعلم من ذلك الى العرض **اقول** فيعلم
بما ذكر حصر هذا الفصل ان بحثنا في علم الكلام انما يقع عن اوصاف
ذاتية لذات الممكنات الله من حيث هي وعن اوصاف ذاتية لذات الممكنات
من حيث انها محتاجة في احوالها الى الله اما الاول فلانه ذكر صفات
الله وحده سوى ما كان مع اعتبار الذات كالوجوب والحي او لا

الحي

كالوجوب والحدوث مضافة تفهم منه الموصوف من حيث هو فان الجميع
المضاف الى الشيء تفهم منه العموم فيفهم الشيء بدون اعتبار شيء من الجميع معه
لان المضاف لا يعتبر في المضاف اليه ولان الشيء اذا لم يوجد تفهم من
حيث هو واما الثاني فلان احوال الممكنات التي يبحث عنها في علم الكلام
بحسب الانباء ولهذه احوال مخصوصة معلومة تحكم فيها بانها اثر قدرة
الله تعالى ووجوده انما تكون لحاجتها الى الله فيكون عروضها للممكنات ناشيا
عن جهة حاجتها الى الصانع واذا علم ان بحثنا في علم الكلام انما هو عن
اوصاف ذاتية لذات الله من حيث هي وعن اوصاف ذاتية لذات
الممكنات من حيث انها تحتاج الى ذات الله علم ان موضوع علم الكلام
هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من انها تحتاج الى الصانع
لما علم مما مضى ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اوصافه الذاتية وقد
عرفت ثمة تفسير الذاتي فان قلت قد ذكرتم ثمة ان الموضوع اذا
كان اشياء تكون نسبتها الى شيء واحد فبينهما اي شيء يرجع الى ذات الله
تع من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله قلت كلاهما
يرجع الى الموجود فان قلت قد عرفتم المقدمة بانها التي يتوقف عليها
شيء من المباحث وههنا جعلتم تعريف علم الكلام وما يتبعه من الموضوع
مقدمة فاي شيء من المباحث يتوقف على ذلك قلت البحث عن الكلام

يتوقف

ما الجميع ح ط

احوال الحاجة منتسبة الى الصانع بحثنا عن عروضها لذات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الصانع عن الاحوال ح اذا علم

يتوقف عليه لانه ما لم يعرف الشيء لم تنصرف النفس طالبة له **قال الفصل الثاني**
في اقسام الموجودات **اقول** هذا الفصل يشتمل على قسمة الموجود لكن على
المذهبين مذهب الفلاسفة ومذهب اهل الملة **قال** كلما يتصوره العقل
المعقول فهو ممكن **اقول** كل ما يتصوره العقل سواء كان بالحقيقة او
بوجه من الوجوه فهو اما واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود
لذاته او ممكن الوجود لذاته لانه لا يخلو اما ان يقتضي ذاته وجوده
الخارجي اولا والاول هو الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه
الخارجي اولا والاول هو الممتنع كاجتماع النقيضين والثاني هو الممكن
كالشمس ولهذا يصح ما بينهما فالممكن ما لا يقتضي ذاته شيئا من الوجود والعدم
فان قلت ان اردتم باقتضاء الوجود والعدم في الواجب والممتنع
اقتضاء كل منهما وحده فههنا قسم اخر وهو ان يكون مقتضيا لهما جميعا
وان اردتم مطلقا سواء كان وحده او لا فلا نسلم ان ما يقتضي الوجود
فهو واجب ولا ما يقتضي العدم فهو ممتنع وانما يكون كذلك ان لو
كان اقتضاؤها اياه وحده قلت نعني به وحده ولا يلزم قسم اخر لان
ما يقتضي الوجود والعدم معا يمتنع الوجود في الخارج ضرورة امتناع
كون الشيء واجبا وممتنعا فيكون مندرجا في قسم ما يقتضي العدم و
حده لانه بصرفنا اخر فان قلت انتم في قسمة الموجود نحو الممتنع ليس

مما قلت انما لم من القسمة بالعرض لا بالفصل لم لا يكون فائدة حصر المعاني في موادها
ولعلهم لم يقولوا العلامة ان الواجب بما يقتضي ذاته وجوده بناقص مطلقهم
لم وجود الواجب عين ذاته اذ الشي لا يكون مقتضيا لنفسه والا يلزم تقدمه
على نفسه وكذا مشايخ اهل السنة والمعتزلة ذهبوا الى ان وجود كل شي عين
ذاته مع انهم صرحوا بان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده واجاب
قوم بان وجود الواجب وجود خاص فيكون مقتضيا للمطلق مع
غيره وعن بحث لان المطلق لو كان وجود الواجب مخصوصا عين
ذاته ولئن سلم لكن غايته يكون مقتضيا لعوده ويلزم ايضا تركيب الواجب
لان المطلق جزء المقيد **قال** والممكن اما جوهر او عرض الفعلية وهي
المنفصل بذاته **اقول** الممكن وهو الذي لا يقتضي وجوده ولا عدمه
اما جوهر او عرض لانه لو لم يكن في الموضوع وهو المحل المقوم للحال
كما يجيء فهو الجوهر ولو كان في الموضوع فهو العرض ثم الجوهر اما وضعي
او غير وضعي والوضع كون الشي مشارا اليه اشارة حسية بانه هنا
او هناك شيء ما ادرك بالحس او لا وقوله اشارة حسية يخرج
الاشارة العقلية اذ لا يقال له وضعي ثم الوضعي اما حال في محل
او لا والحال اما ان يكون مبدا اي سببا للاثار المختصة بالنوع الذي
الذي هو حال فيه او لا فان كان سببا سمي صورة نوعية اذ بها يتحقق النوع

ذاته صح

صورة الحال

او لا يكون مبدا

وهو جسم او جزؤها

ثم الصورة النوعية ان كانت مبدا للاغتذاء او النماء اي يكون اثارها المختصة الاغتذاء
والنماء سميت نفسا نباتية وهي تكون موجودة في كلما يغتذي وينمو
من النبات والحيوان وان لم تكن مبدا للاغتذاء والنماء فاما ان تكون
مبدا للحس والحركة الارادية او لشي اخر غير الحس والحركة فان كان
الاول سميت نفسا حيوانية وان كانت مبدا لشي اخر غير الحس والحركة
سميت نفسا طبيعية كما تكون في الماء مثلا ما يقتضي رطوبته وشفيفه
وسيلانه وكذا باقي العناصر وغير ذلك من الاجسام مما يقتضي خواصه
واثاره كما في الترياق وغيره هذا اذا كان مبدا للاثار المختصة
اما اذا لم يكن فهو الصورة الجسمية وهي المتصل بذاته اي المتصل
المحسوس في الاجسام الذاهب في الطول والعرض والعمق هذا على
مذهب من قال ان النفس الانسانية ليست بجسم وهو ارسطو ومن
تابعه الى زماننا هذا وهذه القسمة ايضا على راي الحكماء واما على مذهب
من قال انها جسم وهو قول جمهور اهل الملة والحكماء المتقدمين
فتفسير الصورة النوعية اربعة اقسام الثلاثة المذكورة والتي تكون مبدا
للاثار المختصة بنوع له شان من الاراء والافكار والتعجب والضحك
وغير ذلك فان قلت لكل نوع من الحيوان ايضا اثار مختصة قلت
تلك الاثار غير لوازمها حسا وحركة جوانبه واراد به [illegible] **قال**

وبهذا القول صعد الى الكواكب النفس
المستنزلة للفناء
لا يمكن اثبات
المعاد والنصوص
بقائها متواترة

وعن الحال اما محل الى قوله ولو كان هيولى ثان **اقول** قد علمت اقسام
الجوهر العقلي الحال اما الجوهر الوضعي الذي لا يكون حالا فاما ان
يكون محلا او مركبا منهما اي من الحال والمحل لانه لا يخلو من ان يكون مركبا
من الحال والمحل او لم يكن فان كان فهو الثاني وان لم يكن فلا بد وان
يكون محلا لشيء من الاعراض او الجواهر اذ كل جوهر وضعي لا يقوم به
عرض ثم المحل اما ان يكون ما يحل فيه اي المحل يحفظ خاليا بدونه او لا يكون
فان كان فهو ما يسمى موضوعا فالمحل بالنسبة الى الهيولى وان لم يكن
فهو ما يسمى هيولى فالجسم موصوف في المركب من الحال والمحل هو الجسم
فهو اما بسيط وهو الذي لم يتالف من اجسام مختلفة الطبايع كالماء
مثلا او مركب لم يتالف كالنبات والمعدن والحيوان ثم البسيط
ان كان جزء المقداري كالكل في الاسم والحد فهو البسيط العنصري
كالماء وهو العناصر فان اسم الماء وحده يطلق على قطرة وعلى اكثر
وكذا في البواقي وان لم يكن جزؤه كالكل في الاسم والحد فهو البسيط
الفلكي كالافلاك والكواكب فان بعض الفلك لا يسمى فلكا ولا يحد
بحده وكذا بعض الكواكب فلذا اطلق البسيط على كل جسم يكون جزؤه
كالكل في الاسم والحد وان كان مما يتالف من اجسام مختلفة الطبايع بل منه
كالتين والخل والعظم واللحم وامثال ذلك يكون المركب الذي في
ما

ما لا يكون كذلك كالبيت والخاتم **قال** وعن الوضعي الى قوله فهو العقل
المتوسط **اقول** اذا عرفنا اقسام الجوهر الوضعي فالجوهر الغير الوضعي
ان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير كتعلق الملك بالمدينة فهو النفس
فان كانت متعلقة بالحيوان فهي النفس الحيوانية وان كانت متعلقة بغير الحيوان
فهي النفس الفلكية فان قلت نقل عن الحكماء ان الفلك حيوان فلا يصح ان يقال
المتعلق بالحيوان نفس حيوانية خلاف الحيوان تام والنفس على الفلك فعال
عندهم بعد المشهور عند بعضهم ان الفلك حي والحي غير الحيوان ولعله الله
نزول من الحايطين ما فسره به اذ هذه القسمة على تحقيقهم من قبل
ارتفعوا الى هذا الزمان فان قلت سلمنا لكن هذا يقتضي انها لو
كانت متعلقة بغير الجسم الفلكي تكون ايضا نفسا فلكية وليس كذلك قلت
على مذهب اصحاب هذه القسمة تعلق النفس منحصر في المتعلق بالحيوان
او الفلك وان لم يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير سوى كان له تعلق بجسم
بوجه اخر مثل تعلق التاثير او عدم ذلك فهو العقل فان لم يكن بينه
وبين الواجب واسطة اي يكون صادرا منه اولا فهو عقل الكل اي عقل
مجموع كرة العالم وبعضهم اثبت نفسا هي جوهر هذا العقل متعلقة بمجموع
كرة العالم تعلق التدبير وسموها نفس الكل وان كان بينه وبين الواجب
واسطة فان كان مبدأ للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد فهو

العقل الفعال وان لم يكن مبدأ فهو العقل المتوسط عدّ لذلك عندهم ثمانية
عقول فالمجموع عشرة قال واما العرض الى قوله سوى الاستقراء اقول
اذا عرفت اقسام الجوهر فنقول العرض عندهم تسعة اقسام لانه اما ان يقتضي
لذاته قسمة او نسبة او لا هذا ولا ذاك والاول هو الكم والثاني سبعة
اقسام والثالث الكيف فالمجموع تسعة وعرفوا الكم بانه العرض الذي يقتضي
القسمة لذاته ومرادهم بالقسمة ههنا حصول شيء عن شيء لا الافتراق لان الكم لا
ينفصل وعرفه قوم بانه الذي يقبل الانقسام لذاته وجاز ان يراد بالقسمة
ههنا المعنى المذكور وجاز ان يراد لانه قد يتخذ الكم قابل لها بذاته وعرفوا
النسبة بانها العرض الذي يكون تعقله بالقياس الى تعقل الغير وعرفوا
الكيف بانه العرض الذي لا يكون باعتبار القياس الى الغير ولا يقتضي
الانقسام لذاته كاللون والطعم والرائحة وامثالها والنسبة سبعة
اقسام ا الاضافة وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة والفوقية
والتحتية والعلية والمعلولية لانه بالقياس الى نسبة اخرى فتكون متكررة
ب الثاني الاين وهو الحصول في المكان ج متى وهو الحصول في
الزمان كالغداة والحلانة د الوضع وهو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض
اجزائه الى البعض والى الامور الخارجية مثل السماء والارض كالقيام والقعود
فان قلت لا شك ان نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة معتبرة في انواع الوضع

كالقيام

كالقيام مثلا فان حقيقته انما تتم اذا كان الراس نحو السماء والرجل نحو
مركز الارض حتى لو قلب انسان كان الراس نحو المركز والرجل الى
السماء يكون نوعا آخر من الوضع وكذا المفعول وغيره من الاوضاع ولكن
لم قلتم انها معتبرة في مطلق الوضع الذي هو جنس الانواع فلم لا يكون لانه
يكون مطلق الوضع عبارة عن نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ويكون القسمة
الى الامور الخارجية في كل نوع فصلا لذلك النوع قلت هذا غير جائز من
وجهين ا ان الجنس والفصل يجب ان يكون كل منهما صادقا على الآخر ونسبة
الاجزاء الى الامور الخارجة ليست محمولة على نسبة بعضها الى البعض ب
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة مشتركة في جميع انواع الوضع كما ذكرتم
فكيف يكون فصلا فالحق ان مطلق مجموع نسبة الاجزاء بعضها الى البعض
والى الامور الخارجة مفهوم مشترك مقول على جميع انواع الوضع
وكل نوع عبارة عن الجزء المخصوص من هذا المجموع وكل منهما صادق على
الآخر ه الملك وقد يقال له الجدة ايضا وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل
بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والمراد بها الهيئة الحاصلة منها لا
نفسها لانها من مقولة ان ينفعل و ان يفعل وهو التأثير كالقطع ز
ان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع ولا دليل على انحصار النسب في هذه
السبع سوى الاستقراء فتكون اجناس العرض تسعة بطريق الاستقراء تسعة

قال وبعضهم جعلها ثلثا الكم والكيف والنسبة الى قوله على راى
المصنف اقول يعني انحصار اجناس العرض في التسع مذهب بعض
الحكماء وهم الاكثرون وبعضهم جعلها ثلثا الكم والكيف والنسبة وحجته
عليهم الحصر بالدوران بين النفي والاثبات كما ذكرنا من قبل وتحقيق
هذا الموضع ان الذين ذهبوا الى ان مفهوم النسبة من حيث هو خارج
عن حقائق هذه النسب السبع وهي اجناس عالية لانواع النسب ذهب
الاخرون الى ان مفهوم النسب داخل في حقائق هذه السبع لانا لو اخذنا
النظر في مفهومات هذه النسب نعلم بالضرورة انا لو رفعنا مفهوم النسبة
عنها لما بقيت حقائقها لانا لو فرضنا ههنا ارتفاع مفهوم النسبة الذي هو
معنى يعقل بالقياس الى الغير عن الاين مثلا الذي هو الحصول في المكان
لما بقيت حقيقته وكذا في غير الاين من النسب وعلامة جزء الشيء انا لو
توهمنا ارتفاعه عما تقيد ذات ذلك الشيء وقد تحقق هذا المعنى ههنا
فقد ثبت ان النسبة من جنس ذاتية للنسب السبع والنسب السبع متخالفة
بالماهية فتكون النسبة جنسا لها وهذا المذهب قريب من الحق فعلم
ان طائفة منهم جعل اجناس العرض تسعة وطائفة ثلثة فان قلت يرد
عليهم ان ههنا قسما اخر وهو ان يكون العرض مقتضيا للقسمة والنسبة معا
كالاطول والاعظم فان كلا منهما يقتضي القسمة والنسبة معا لان مفهوم

الاطول

الاطول طويل زائد ومفهوم الاعظم عظيم زائد قلت الاطول كم عرض
له اضافة وكذلك الاعظم والتراكيب الواقعة من مقولتين لها عرض اعتبار
كما في انه يشتمل عليه ب ومثال ذلك ثم دل من الكيف والنسبة اما لازم
للمحل اولا او لا ولا ما لازم للموضوع كالسواد للزنجي والبنوة للولد في
او للماهية كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة والثاني هو الذي لا يكون
لازما اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيء الزوال كالشباب
والصبا وانما حصر هذا في الكيف والنسبة لان الكم لازم لذي الكم
دائما الا اذا انحصر والكمية المعينة فانها قد تزول عندهم بالتخلخل والتكاثف
هذه تتمة الموضوعات على راي الحكماء المنقولة من زمان ارسطو الى زماننا
هذا قال واما على راي المتكلمين الى قوله العشرة اقول قال المتكلمون
الموجود اما واجب ان تقتضي ذاته وجوده الخارجي او ممكن ان لم تقتض
والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذاك وهذه القسمة عندهم
بحسب العقل اذ القسم الثالث محال عندهم كما يجيء والحيز هو الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء وانما لم يقتصر على قوله هو الفراغ المتوهم لان
الحيز امر اضافي فلا بد من اعتبار الاضافة في تعريفه والمعقول من
الحكماء انه الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لولاه لكان خاليا
ولا حاجة الى هذا الزائد وهذا ظاهر والمتحيز الجوهر فان قبل القسمة

فهو

فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد فالمركب جوهر من فرد بن عبدهم حسم وعند
غيرهم لا يتحقق الجسم الا بالانقسام في الطول والعرض والعمق والحال في
المتحيز هو العرض والعرض اما مختص بالحي او غير مختص والمختص عشرة والمراد
بالنظر الفكر وكلام النفس اي معنى هذه الالفاظ التي تجري على اللسان اذ
ذلك يطلق على النفس عند مصدر هذه الالفاظ والفرق بين الارادة والشهوة
ان الارادة قد تتعلق بما لا تشتهيه النفس ولا تلتذ به كشرب الدواء المر لمصلحة
الصحة دون الشهوة فانها تتعلق بالاشتهاء والتلذذ والكراهة في مقابلة الا
رادة والنفرة في مقابلة الشهوة فالارادة قد تكون مع النفرة كما في شرب
الدواء والشهوة مع الكراهة كما في الاشياء المضرة وقد يعد ههنا اشياء اخر
مختصة بالحي كالادراك والتعجب والصحة والفرح والغم والمرض والصحو والنوم
واليقظة والغضب والحزن وامثال هذه ووجه تخصيصهم بالعشرة ان بعض
المتكلمين شرطوا في العرض ان يكون وجوديا والمداد بعكس العرضيات المختصة
بالاحياء في هذا القسم كالموت والعجز واللذة فان الموت زوال الحياة والعجز
عدم القدرة واللذة هي الخلاص عن الالم وكذا التكوين والجهل وزاد بعضهم
الموت مع العشرة بناء على ظن انه وجودي لقوله تعالى خلق الموت والحياة
لان المعلل وجودي عندهم قال وغير المختص الى اخره اقول اما القسم
العرض المختص بالحي فاقسام لانه اما محسوس باحدى الحواس احساسا اوليا

او لا ويندرج في الثاني ما يكون محسوسا ثانيا كشكل الجسم والحركة والسكون
وغير ذلك وما لا يكون محسوسا اصلا كالعرض لها ومنها العرض المحسوس مثل
الهواء والاحساس الاولى هو ان يحس الشيء من غير توسط احساس شيء اخر كاللون
ثم الثاني انما يحس بواسطة احساس الصوت واللون المحسوسين اولا والاعيان
الثقل والخفة وهما يحسان بواسطة احساس الجسم باللمس كما في التثقيل والرفع
المنفوخ والكون محسوس بواسطة احساس الصوت واللون ثم لعناد البقاء
ظاهر واما الفناء فالظاهر انه عدمي وقد يعرفه بعضهم بانه ضد وهو الذي يتنفى
قال القسم الاول الاكوان شاملة الى قوله الخصوص دون بينهما اقول المراد
بالاكوان شاملة يعني الكون الموجود لكن وهذا يصدق على ما يعم الجميع كالوجود
والتعين وعلى ما يعم البعض كالامكان والوحدة وانما انحصرت في ستة صحائف
لان الشامل الوجود والتعين والجميع اي الموجود وتوابع هذه الثلاثة قوله
وقد عرفه قوم بوجوه ا انه تصير الشيء فاعلا ومنفعلا ب ما يتحقق به الشيء
في الخارج او في الذهن ج هو الثبوت د الرابع هو الكون وهو اخفى
من الجميع اذ لا يفهم من الكون سوى هذا فكان تعريفا بالاخفى وهذا
خطا اذ الشيء قد شابه المصدر بالموطأ للحدوث ويلتبس فيهم من
الكون الحاصل بالمصدر وهذا التعريف لو كان بالحقيقة تعريفا لفظيا لكن
العقلاء استحسنوا ذلك حتى صرحوا بان البسائط القريبة من الطبع اذا

عرفت بمرادف اجلى كان انفع من التعريف الرسمي وهذا راى صواب واحتج
الامام على كون الوجود بديهي التصور بوجوه ا ما ذكره في الكتاب ان كل احد
يعلم بديهة انه موجود او التصديق مسبوق بتصور الطرفين فتصور الوجود
بديهي وجوابه ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين بوجه ما سوى كان بالكنه
بالحقيقة او بوصف صادق عليه وهذا متفق عليه من العقلاء ولقائل ان يقول
لا يكون ان يطلب الوجود في هذا التصديق متصورا على الوجه الثاني فلا يثبت
المطلوب لان الكلام في حقيقة الوجود بديهية التصور اولا ب ما ذكره في
الملخص ان البديهي ان الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان والتصديق
مسبوق بالتصور فيكون تصور العدم والوجود بديهيا وجوابه مثل ما مر
ج ما ذكره ايضا في الملخص ان تعريف الوجود بنفسه محال وباجزائه ايضا اذ لا
يخلو اذ لو كان له اجزاء فاجزاؤه ان كانت وجودات لزم توقف الشيء على نفسه
وان كانت غير وجودات فعند اجتماعها اما ان لا يحصل زائد او يحصل فان لم يحصل
فكان حالة الاجتماع كحالة الافتراق فلا يحصل الوجود وان حصل فيكون هو
الوجود اذ لا يحصل الوجود بدونه ويحصل به فيكون تلك الامور معروضاته
فلا تكون اجزاؤه اجزاء وبالخارج وهو ايضا محال لما عرف لكن الرسم
لا يفيد التعريف الا بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية فيلزم اما
الدور او تصور امور غير متناهية كما ذكر في الكتاب والطريق الذي
ذكر

سوم امور

ذكره في الكتاب غريب من هذا فلعله وجد في بعض نسخ التلخيص وجوابه
لا نسلم الانحصار في التعريف بالنفس والاجزاء والخارج لجواز ان يعرف بمرادف
اجلى لا يقال تعريفه بالنفس اي باللفظ بعينه ولئن سلم دل اما ان يكون
باللفظ او بمرادف لا نسلم انه محال وانه انفصال ثم انه لو حصل عند الاجتماع
زائد لكان الوجود هو قوله اذ به يحصل الوجود ولا يوجد بدونه قلنا
كل جزء جزء يكفي لذلك وايضا هذا التوجيه ما الحاجة الى ان اجزاءه وجودات
اولا لان هذا يغنيه عنه وايضا هذا نقض لزم ان لا تكون شيء من الماهيات
مركبة وقوله اجزاؤه اما وجودات او عدمات لزم اراد بالعدم نفي
الوجود سلمنا الحصر لكن لا نم الاستحالة والوجه البديع انه لو كان
للوجود جزء لكان سابقا عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه قوله
الرسم لا يفيد الا بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية قلنا
لا نم لا يجوز ان يكون العلم بالخاصة موجبا للعلم بالماهية ولئن نعلم
الاختصاص سلمنا ذلك لكن العلم بالاختصاص قد يكفي فيه تصور
الماهية بوجه من الوجوه كما نعلم اختصاص حكم معين بشخص معين
من البعد ولا نعلم حقيقته ولا حقيقة ما عداه مفصلا فلا يلزم شيء مما
ذكر ولئن سلمنا جميع ذلك لكن امتناع التعريف لا يوجب كونه بديهي
التصور فان قلنا الوجود متصور وسلمنا انه يمتنع تعريفه فيكون

وقوله واجزاؤه اما وجودات
او عدمات لزم ان يراد بالعدم
نفي الوجود فلا ...
العصر ولئن اراد ما صدق عليه ...
وعدم سلمنا الحصر لكن لا ...
والوجه البديع انه لو كان ...
جزء لكان سابقا على الوجود ...
تقدم الوجود على نفسه

تصوره بالبديهة قلت سلمنا انه متصور لكن لم قلتم انه متصور بكنه حقيقته
لجواز ان يكون متصورا بوجه آخر ح ما ذكره صاحب الملخص بان علمي بوجودي
بديهي والوجود جزء من وجودي والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل
والسابق على البديهي الاولي اولى بان يكون اوليا وجوابه انه ان اراد
بقوله علمي بوجودي بديهي ان تصور كنه وجوده بديهي فلا نسلم انه بديهي وان
اراد ان علمي بحصول الوجود له بديهي فذلك مسلم وح يكون البديهي
تصديقا ولا يلزم منه كون حقيقة الوجود بديهية لجواز ان يكون متصورا
بوجه ما كما مر في مغلطة لهو ولي قال هذا ما حضرني من كلامهم في اثبات اقول
المعنى الواضح عند العقل اذا وقع في حيز الجدال ومعرض القيل والقال فربما
يتحير عنه بحيث لا يهتدى اليه الا بعد ازاحة ما نشأ عنه من تلك الهواجس
كما ان الصائغ [illegible] ولما كان مفهوم الوجود كذلك ظاهرا واما
تكدر بالمجادلة والبحث فاذا رجعنا الى عقولنا وجردنا انفسنا
بتوضيح ما تكدر بالمجادلة وتنبيهها لغيرها فنقول لا شك ولا خفاء
ان كل احد منا يعلم بديهة ان لبعض الاشياء وجودا وانه ليس لبعضها
وذلك يقتضي حصول امر مشترك فيها نفهم من الموجود ومباينة للثانية
عنه ويعلم بديهة ان المفهوم من الموجود كذلك هو المحكوم عليه بحكم واحد
مع ملاحظة احكام يحكم بها كل احد بديهة وتصور الوجود لا يحصل منها تصورا

تصورا اجماليا فلا تطرح

ونحو ذلك قبل الحكم بعد ان نعرف مفهومه بالتعلم او التفكر ونعلمه
موضوعا لذلك الحكم وكذلك نعلم بديهة واضحة على ان مفهوم الموجود بين
عند العقل ممتاز عن كل ما عداه امتيازا كاملا اذا نظرنا فيما نفهم
منه بعينه مفهوم الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا الكون وعن كل
ما يشبه الكون لا يطلب موجودا آخر له انه ليس له الكون وهل هو واضح
على ان الموجود هو الكون واما قال من حيث ان له الكون ومن حيث ان
لا كون له لبيان انك متذكر بانه لا يجب ان يكون مفهوم الكون مساويا
لمفهوم الموجود لا انه عينه لانه يعني ان مفهوم الموجود عند حصول مفهوم
الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا مفهوم الكون يلزم ان يكون هو هو
بعينه لان المساوي لو جرد النظر اليه عما عداه لا يتحقق المساوي
الآخر والا لما جرد النظر عنه فتحقق ان الوجود هو الكون واذا
كان الوجود هو الكون يلزم ان يكون الموجود مفهوما واحدا مشتركا
فيه بين الموجودات وزائدا على ماهيتها لان كون الشيء زائد عليه
وينبه على ان الوجود هو الكون كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون وقوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون واذا دل
صريح العقل وصحيح النقل فقد تم المطلوب وحصل اليقين وعلم ايضا مفهوم
العدم اذ هو انتفاء الكون تنبيه الوجود هو تحقق حقيقة وجودية

في الخارج او الذهن بالاتفاق للقطع بتحقق مفهوم محصل في ذاته يرادفه
الكون واما تحقق الموصوفات المخصوصة كالاعلام المعروفة فلا يقال له الوجود
واللون للون اسم علم في ذواتها منفية غير محصلة بل يقال له الوقوع
والثبوت والحصول ونحوها وامثالها وهي اعم من الوجود ويقابل العدم
في مقابلة الوجود والانتفاء في مقابلة تلك العمومات فهو اخص من
العدم وقد قوم ان الاعلام لا تحقق لها اصلا كما هي ما هيات العقد
المختلطة من اعتبارية ونسبة بحث الاعتبارات وتقدم لاجرائها الفقد
والوجود به الغير الاختيار به وهذا اصل شريف غريب قال الفصل
الثاني الجامع اقول اختلف العقلاء في ان الوجود هل هو مفهوم واحد
مشترك فيه بين جميع الموجودات ام لا فالمحققون منهم وجماعة من العقلاء منهم
والاشعري وابو الحسين البصري من معتزلة العقلاء ان الوجود من حيث هو
هو وصف اعتباري مشترك فيه بين الجميع لكن على سبيل التشكيك لانهم
قالوا ان وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الموجودات وقال
الاشعري وابو الحسين وجود كل شيء عينه والاشتراك في اللفظ كلفظ
العين والتحقيق في هذا الموضع ان الوجود بحسب اللغة يطلق على معنيين
الذات والكون فذهب الاشعري وابو الحسين الى الاول ولا نزاع معهم
بالحقيقة في هذا الرأي وانما هو في جعلهم الوجود في مقابلة العدم الذي

هو

هو ليس شيئا اتفاقا ومن قال بانه مفهوم واحد مشترك بين الجميع ذهب
الى الثاني فظهر ان ذلك خبط العقلاء ثم اذا عرف ذلك فنقول لا خفاء
ان اريد به الكون فهو مفهوم واحد مشترك وان اريد به الذات فلا فلعل
هذا الخلاف انما نشأ من عدم تحرير المبحث والا فلا يقول احد من العقلاء
ان الوجود عين الذات ويريد به الكون فالحق ان تحرير المبحث كاف
في هذا الموضع لكنا نذكر ما ذكروه لتتم الفائدة احتجوا على ان الوجود
مشترك بوجوه ا انا اذا عرفنا وجود شيء واعتقدنا انه جوهر ثم زال هذا
الاعتقاد واعتقدنا انه عرض لا يزول اعتقادنا كونه موجودا فعلم ان
الوجود مشترك بين الجوهر والعرض اذ لو لم يكن كذلك لزال الاعتقاد بتعيين زوال الاعتقاد
باحدهما الى الاخر كما زال اعتقاد خصوصية كل منهما باعتقاد خصوصية
الاخر وكذا اذا اعتقدنا انه واجب ثم زال باعتقاد انه ممكن فعلم
ان يكون الوجود مشتركا بين الجميع ب لو لم يكن مشتركا لبطل الحصر
التي في الموجود والمعدوم لانه حينئذ يكون في مقابلة العدم الذي هو مفهوم
واحد في الجميع اشياء كثيرة لا انه يتكثر كقولنا الشيء اما معدوم
او سواد او بياض او انسان او فرس لكن الحصر يكون قطعيا بحيث
لا يحتمل بالنسبة الى وجود كل واحد ادعى الخصوصية ثابتا وغيره ولا
خروج عنهما ولا يقع في مقابلة العدم اشياء كثيرة ج لو لم يكن الوجود

مشتركاً لما صح ان يقال الموجود اما واجب او ممكن كما لا يصح ان يقال
الانسان اما هندي او حجر لما لم يكن لهما معنى مشترك بينهما وانما صح علم
انه مشترك وفيه نظر لان دعواه ان الموجود مشترك بين جميع الموجودات
ولا يلزم من صحة التقسيم كونه مشتركاً بين الجميع بل بين البعض
اذ يصدق قولنا اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركاً بين جميع
الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من لفظين بين اللذين
بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا
الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان
فان قلت المراد انما هو نحو من المورد يكون المورد متناولاً له
معنى اذ معنى التقسيم ان الموجود اما موجود واجب او موجود
ممكن والعالم ابيض كذلك فلا نقض قلت ان اردت بالقسم ما يتناوله
المورد سواء كان له اشتراك لفظياً او معنوياً فلا نسلم ان المورد
يتناوله معنى وان اردت ما يتناوله معنى فلا نسلم ان جميع الموجودات
اقسام للموجود حتى يلزم الاشتراك بين الجميع بل هو عين النزاع
فان قلت لم لا يجوز ان يكون الاشتراك الذي لزم من هذا الوجه
بحسب اللفظ لا بحسب المعنى قلت لو قطعنا النظر عن اللفظ و
العينا نجد هذه المعاني فلا يكون الاشتراك بحسب اللفظ واعلم ان هذه

الوجوه

الوجوه السابقة لا تدفع قول الفلاسفة لانها انما تدل على كون الوجود
مشتركاً مطلقاً لا انه مفهوم واحد مشترك من غير تشكيك قال الفصل الثالث
الى قوله صميماً نقاً اقول اختلفوا في ان الوجود هل هو زائد على الماهية
اي صفة لها ام لا على ثلثة مذاهب كما ذكر في الكتاب وهذا النزاع ايضاً
ينقطع بتحرير البحث لان الكون زائد قطعاً عن حال به لا مساغ في
كونه زائداً ولان الوجود لو كان نفساً فكيف يصح العاقل ان ذاته نقصى
وجوده وفي الممكن انه قابل للوجود والعدم لانه لو كان نفس الماهية لكان
الماهية نفسها موجودة فتكون واحدة وكذا في الجوهر فانه نفسه
لما بينوا ان الوجود مشترك بين الماهيات علم انه زائد عليها احتاجوا الى
فصل اخر قلت قد عرفت ان ما ذكروه انما يدل على انه مشترك لا انه
مفهوم واحد فما دفع قول الفلاسفة فاحتيج الى هذا الفصل احتجوا
بان الموجودات متشاركة بالوجود ومتخالفة بالماهية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيكون الوجود زائداً وليس جزءاً منها تتمة هذا
البحث لان دليلهم بتقدير صحته انما يدل على ان الوجود ليس نفس
الماهية لا على انه صفة زائدة لجواز ان يكون جزءاً وقد ذكروا انه ليس بجزء
وفي دليلهم بحث لجواز ان يكون الاشتراك على سبيل التشكيك
كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم كونه زائداً على الجميع احتجوا

قوله كما ذكر في الكتاب قال في المحصل اختلفوا فقال قوم انه ... الجمهور ... البصري ... وقال ... العلا ... الواجب ... [illegible]

على انه ليس بجزء للماهيات نقول ح لو كان داخلاً لكان تعقل الماهية موقوفاً
على تعقله وليس كذلك لانا نعقل المثلث مع الذهول عن وجوده الخارجي والذهني
انا نعقل ماهية المثلث على الحقيقة لبينت له شيئاً احاط به ثلثة خطوط
واما الذهول عن الوجود الخارجي فظاهر واما عن الذهني فلانا ولو تعقلنا المثلث
لكن قد لا نتصور انه في ذهننا فان قلت هذا مح لان التصور ليس الا حصول ماهية
الشيء في الذهن واذا كان وجود المثلث حاصلاً في الذهن كان معناه حاصلاً فيه
فيكون متصوراً قلت التصور حصول ماهية الشيء في الذهن لا حصول نفسه والمراد
بالماهية هو الصورة المنتزعة عن الشيء الحاصلة في الذهن لا نفس حقيقته ولو كان حصول
نفس الشيء في الذهن كافياً في حصول العلم للزم علوم غير متناهية عند حصول
العلم بالشيء لانه لكان العلم بالشيء حاصلاً في الذهن لان حصول ماهية الشيء في الذهن حاصل
في الذهن فلو كان حصوله فيه كافياً في العلم به للزم العلم بذلك العلم والعلم بالعلم
بذلك العلم وهلم جرا وفيه ذلك لانهم نظر لان دعواهم لو كان جزئيا وهو لو
كان الوجود ليس جزءا لبعض الماهيات فلا حاجة الى الاستدلال لان الوجود
ليس بجزء للبسائط ولو كان كليا فهو ان الوجود ليس بجزء لشيء من
الماهيات فيكون نقيضه جزئياً وهو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات
وح يصير ما اثبات الوجود جزءا لبعض الماهيات لكان تصور ذلك
البعض موقوفاً على تصور الوجود وليس كذلك في شيء من الماهيات لانا

نتصور

نتصور المثلث مع الذهول عن الوجود فيلزم اثبات الحكم الكلي وهو قوله
وليس كذلك في شيء من الماهيات بالمثال وهو ليس بالصواب ن ما ذكره الامام
لو كان الوجود داخلاً في الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة للجنس حاصلة
لها ولغيرها وح يكون الوجود جنساً للموجودات كلها وكانت الموجودات
انواعاً له فامتيازها بعضها عن البعض لا بد ان يكون بفصول وجودية لان اجزاء الموجود
لا بد ولو ان تكون وجودية فيلزم الوجود جنساً لتلك الفصول ايضا وتمايز
تلك الفصول عن الانواع ايضا بفصول وجودية وتلك ايضا تمايز بفصول
اخرى وجودية وعلى هذا فيلزم تركب الانواع من امور غير متناهية وهو مح
وفيه نظر لانه ان اراد الحكم جزئيا فلا حاجة الى الاستدلال كما مر ولو اراد
كليا فيلزم نقيضه جزئيا كما عرف ولا يلزم شيء مما ذكره لانه يجوز ان يكون جزءا
لبعض الماهيات بحيث لا يكون جزء الماهية واحدة فلا يلزم كونه جنسا ولئن
سلمنا انه يكون جزءا للاكثر فلا يلزم ايضا كونه جنسا لان الجنس لا بد ان يكون
محمولا والموجود ليس بمحمول ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يلزم التركب من غير المتناهي
لجواز ان يكون جنسا للانواع دون الفصول او لبعض الفصول دون البعض
ح لو كان الوجود داخلا لما كان نسبته الى الماهية بما يعانيه ضرورة ما هو
صادق عليها قبل العلم اذ لو كان ما يعانيه لكان ما يعاديه دائما للاوصاف مع
كونه داخلا وذلك لان الماهيات الممكنة يصدق عليها انها قابلة

دلت

للوجود والعدم واذا ضم الوجود اليها لا يصدق عليها ذلك اذ لا يصدق على
الماهية الموجودة اى المأخوذة مع الوجود انها قابلة للعدم وفيه نظر لانهم
ان ارادوا بالضم تحقق الوجود مع الماهية بدون اعتبار معيته حال اعتبار
العدم فلا نم انه ح لا تكون قابلة للعدم ولهذا كانت الممكن الموجود قابلة
للعدم ولا الممكن المعدوم قابلا للوجود فلا يتحقق الامكان الخاص
فلم تكن قابلة على معنى انه يزول الوجود ويرد العدم وان ارادوا به تحقق
الوجود مع بقائه عند اعتبار العدم وهو الظاهر من كلامهم فلا نم انه لو
كان جزءا لما كانت صح هذا التفسير مما تقال لان الجزء اذا ضم الى الماهية بهذا
التفسير لكان الصادق الذى بالنسبة الى تحقق ذلك الجزء وانتفائه
لا يصدق اذ ما كان فى الصادق الذى بالنسبة الى تحقق الوجود وانتفائه
اذ يصدق على الماهية المركبة انها حال ان تتحقق يتحقق الجزء الاخير بهذا التفسير
وحال ان تنتفى بانتفائه واذا ضم اليها الجزء الاخير بهذا التفسير لما بقى هذا
صادقا ولهذه الحجة تقرير اخر فى بعض النسخ وهو ان يقال الماهيات
الممكنة من حيث هى هى قابلة للوجود والعدم واذا كان كذلك لا يمكن ان يكون
الوجود جزءا لها اذ لو كان جزءا منها لكانت الماهية من حيث هى هى موجودة ح
لا يصدق عليها انها من حيث هى قابلة للعدم والوجود وفيه نظر اذ لا
نسلم انها لو كانت من حيث هى هى موجودة لما كانت قابلة للعدم لان

عدم

عدم الشيء انما يتحقق بانتفاء بعضه او كله ضرورة فمعنى قولنا الماهية من حيث هى
هى قابلة للعدم انها حال ان تنتفى بانتفاء بعضها او بانتفاء كلها فلو كان الوجود
بعضها لصدق عليها انها من حيث هى قابلة للعدم بانتفاء الوجود
واحتج الامام فى الملخص بالعصمة له ولغيره على ان الوجود ليس عين الماهية
وجوابه ما عرف **قال** واحتج من قال المغولة بل هو عينه **اقول**
واحتج على ان الوجود عين الماهية فى الخ بوجوه **ا** لو كان زائدا على الماهيات
لكانت الماهية موصوفة به واتصاف الماهية بالصفة الوجودية مشروط
بوجودها اذ المعدوم لا يتصف بالموجود فللماهية وجود قبل وجودها
وذلك مح وجوابه لا نم انه مشروط بوجودها وانما يلزم ذلك لو كانت
الصفة من عوارض الوجود لان العوارض منها ما يلحق عوارض الذات
وقد يكون عوارض الوجود اما الاول فهى التى تكون عارضة للذات من حيث
هى هى فى نفس الامر سواء كانت موجودة اولا كالبساطة للوجود فانها
عارضة للماهية وحدها فى الخارج اولا وكذا الفردية للثلاثة وكذا عرض
لذات الجزء والشرط فى نفس الامر بحيث اذا وجدنا كما تقدم
على الحل عصدا الكن بما تخص بالحمل حقيقة مثل هذا وهو علم كانت
معانى معقولة فانا نوجد وجود المعروض والعوارض ثابتة
فى الخارج لكن هذا يكفى للمستدل على ان قابلية الوجود للماهية حال العدم

مال

[illegible] عوارض الذات [illegible]

امر ثابت في الخارج واما الثانية فهي التي تعرض للشئ عند الوجود كالحجم للجسم
الذي لا يكون جرمه في الخشونة للجرم كذلك والجرم انما يطلق على الجسم
الكثيف والجسم يطلق على الكثيف واللطيف او نقول قيام الصفة بالموصوف
انما يكون مشروطا بوجود الموصوف اذا لم تكن الصفة عين الوجود لانه
لا يعقل قيام الموجود بالمعدوم اما اذا كانت عينه فلا لانه لا يلزم قيام
الوجود بالموجود اذ حصول الوجود للماهية بالفعل مع كونها موجودة بل في
آن واحد **ت** لو كان الوجود زائدا لكانت الماهية في نفسها غير موجودة
فتكون الوجود قائما بالمعدوم والجواب ان المعدوم يكون قائما
بالماهية من حيث هي هي كما هي في نفسها ليست بموجودة فكذا ليست بمعدومة
كما مر والحال انما هو قيام الموجود بالمعدوم قوله لانه لو كان
الوجود زائدا بل هو عينه توجيه لدليل الحكماء لا يمكن ان يكون لهم اشتراك
في معنى الوجود بان يكون ذلك المعنى في الوجود نفس حقيقته وفي الموجودات زائدا او يكون لها خلاف في حقيقة الوجود
وكذلك الموجودات ويكفي بمقابلتها لاشتراك في جانب واحد **قال** واختلف
العلماء في انه هل صفات الله **اقول** احتج الحكماء على ان وجود
الواجب عين حقيقته بثلاثة اوجه **ما** ظاهر والجواب انا قد بينا
في هذا الفصل ان الماهيات لوازم وعوارض وهي من حيث هي مقتضية
لها

مع انه بالاطلاق ينفي الاولوية
وجود العلة فتوجد وجودها زائدا
لكان محالا لان الماهية لا يمتنع
ممكنا ويكون الماهية علته
كون السبب علة والعلة متقدمة على
المعلول بالوجود فيكون الماهية
موجودة قبل الوجود

فلا يلزم قيام الوجود بالمعدوم

لها قابلية للفردية والماهية الممكنة قابلة للوجود والعدم الى غير ذلك فلا
يجوز ان يكون حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية للوجود **ب** لو كان زائدا
كان ممكنا لاحتياجه الى ذات الواجب والممكن جائز الزوال فيجوز انفكاك وجود
الواجب عنه ويصير الواجب ممكنا فيلزم الخلف والجواب انه قد مر في صدر الكتاب
ان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه لا انه جائز الزوال والممكن جائز لزواله بعينه
وههنا وجب بذات الواجب ولا نعني بالواجب الا ما يقتضي وجوده وان اراد
بالممكن ما يكون جائز الزوال فلا نسلم ان الوجود لو كان زائدا لكان ممكنا لانه
حينئذ يكون واجبا بذات الواجب **ج** لو كان زائدا لكان ذات الواجب فاعلا وقابلا
له معا اما انها فاعل فلا ينفي الا الوجوب يكون فاعلا واما انها قابل فظاهر
لانها اتصفت به واللازم وهو كونه قابلا فاعلا معا محال كما مر والجواب
منع امتناع اللازم وسيجيء في موضعه والجواب عن وجوده بمعنى الكون زائد على
حقيقة الله اذ لو كان عينها يلزم المحال وذلك لان وجوده بيع اما الكون كما في
سائر الموجودات اعني الكون فان كان الكون يكون زائدا على الحقيقة اذ لو
كان عينها لكان يلزم اما تركب الواجب او كونه متعددا بحيث حالا انه حينئذ كانت
حقيقته عبارة عن الكون المجرد وحينئذ لا يخلو من ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته
او لا يكون فان كان معتبرا لكانت حقيقة الواجب مركبة من الكون والتجرد
والتركيب على الواجب محال لان كل مركب محتاج الى جزئه وان لم يكن التجرد

مغايرًا في حقيقته بل يلزم عدم حقيقة الكون والتجرد داخلين يلزم أن يكون حقيقة
الواجب متعددة متغايرة للوجود لأن كلًا منهما محتاج إليها لكونهما قائمين بها و
يلزم أيضًا أن يكون تجرده بالغير إذ لو كان مع أنه الذي هو الكون لكان الكون
مجردًا أي الممكنات أيضًا وإذا كان تجرده الذي هو لازم ذاته مفتقرًا إلى
الغير لكان ذاته أيضًا مفتقرًا إلى الغير وهو محال على التقدير لأن الكون عين
ذاته فالتجرد لأن التجرد مع الكون معتبر في حقيقة ذاته أو لا مشترك و
ثم إنه لو كان معتبرًا يلزم تركيب الحقيقة وإنما يلزم أن لو كان التجرد وجوديًا
وليس كذلك قلت قد يلزم أحد شقي الترديد مفصولًا أي السابق و
الشق الآخر وإن كان مفروغًا عنه لكنه قد يرد لا عند تقرير الشق المفصول
وتوضيحه ليس السابق عليه صافيًا عن شائبة الترديد وأيضًا قد لا يكون مستدركًا
على تقدير بعض المدعى إذ التقدير يتكلم من المحال محال ولو وجد على المقدر
وهذان الأصلان مما اتفق عليه العقلاء وأما قوله إنما يلزم التركيب
أن لو كان التجرد وجوديًا فمنقوض لأنه باطل بل لأن التركيب قد يكون من
الوجوديات وقد يكون من العرضيات كالإمكان فإنه عبارة عن عدم
اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم وقد يكون من المختلط كالجهل والعمى
وهذا أكثر من أن يحصى وهذا تركيب الحقيقة من الشيئين بحيث لا يتم في ذاتها
بدونه يعني تحقق هذا التحقق التركيب سوى كان الشيء وجوديًا أو عدميًا

فإن

فإن قلت سلمنا هذا الكلام فما تقول هو التركيبات لعينيته ملتبس هذا التخشي
في الواجب إذ يلزم عين حقيقته اعتبار به تعالى الله عن هذا إذا كان في
حوله تعالى عين الكون فأما إذا كان غير الكون فيلزم إما العدم أو كون
الواجب مركبًا أو تعدد حول عين حقيقته وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون
الكون حاصلًا هناك أو لا فإن لم يكن حاصلًا لم يكن الوجود حاصلًا له لأنه
لا يصدق أنه ليس الكون في الخارج فلا يصدق أنه كائن بل يصدق سلبهما
فيلزم أن لا يكون موجودًا ولو كان الكون حاصلًا فإما أن يكون داخلًا في
ذلك الحول الذي فرضناه عين ذاته أو خارجًا ولا يقول به لأنه يوجب التركيب
فتعين الثاني فيعطينا الكون صفة ذاته على ما هو حقيقة الواجب فقد
عرفت أن الواجب الكون هو الذي به التحقق و به يرتفع الرفع فيكون ما به
التحقق وهو الحول زائدًا على حقيقة الذات فهو المطلوب ولحد الإلزام
تقرير آخر وهو أن يقال لا يخلو من أن يكون الكون حاصلًا له أو لم يكن
فإن كان يلزم زائدًا كما مر في الشق الأول وإن لم يكن لم يكن موجودًا
كما مر في الشق الثاني وأيضًا يلزم من هذا الترديد إبطال مذهبهم
في نفي الصفات إذ ثبت كون الكون صفة وبهذا البرهان علم إثبات
جميع صفات الله تعالى كالعلم فإنه لا يجوز أن يكون عين ذاته تعالى لأنه
في أن يكون علمه هو هو إدراك المعنى كما في سائر الممكنات أو غيره

الى آخره وكذا باقي الصفات. برهان آخر لو كان الوجود عينا في الواجب
ومطلق الوجود مقولا على وجود الواجب والممكن صرح به فهو اما ان
يكون مقولا على التواطي او على التشكيك فان كان على التواطي فيلزم
ان يكون وجود الواجب كوجود الممكن فلو كان عين ذات الممكن الواجب
لكان ذات الواجب مماثلة للممكنات محتاجة الى الها هو ويلزم ايضا
الترجيح بلا مرجح في ثبوت الصفات الالهية او الاحتياج الى امر منفصل و
ذلك محال وان كان مقولا على التشكيك كما هو مذهب الفلاسفة
يلزم اما تركب ذاته تعالى او مغايرته للممكنات او الترجيح بلا مرجح او
الاحتياج الى امر منفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة
والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض
الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارجي مثل الاولوية
والتقدم لوجود الجوهر مع وجود العرض فانهما متساويان في معنى
الكون الخارجي لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قائما بذاته دون
العرض ولا شك ان كل ما هو من القسم الاول مركب من اصل ذلك
المعنى وزيادة ايضا فان بياض الثلج اشتمل على اصل معنى البياض
مع زائد انضمامه البياض وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في
الشيئين والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك ههنا

مشتركة في اصله

من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المغايرة او الترجيح
او الحاجة وهذا البرهان ايضا بديع واضح فان قلت اشتمل من هذا البرهان
الوجود المقول على الوجودين لزم كونه جوهرا ايضا صرفا على وجود
الممكن ولزم كونه عرضا على وجود الواجب قلت جاز ان لا يكون جوهرا
ولا عرضا كالشيء والماهية. برهان آخر بديع لطيف لو كان الوجود عينا
في الواجب لوجب ان يكون مقتضيا لتحقق نفسه والا لما كان واجبا فيلزم
ان يكون سببا لنفسه وذلك محال اذ السبب متقدم على المسبب فان قلت
لم لا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع العدم لا لتحقق الوجود قلت مقتضى
امتناع العدم مقتضى لانتفائه وانتفاء العدم عين الوجود واجيب ايضا بان
في المقتضي على ان وجوده تعالى لتحققه لا يلزم ان يكون غير ذاته لوجود د الوجود
من حيث هو اما ان يقتضي التجرد او اللاتجرد او لا يقتضي شيئا منهما فان
اقتضى التجرد ينبغي ان يكون كل وجود كذلك فيلزم تجرد وجود الممكنات
وذلك باطل وان اقتضى اللاتجرد فيلزم ان لا يكون وجود الواجب مجردا
وان لم يقتض شيئا منهما لم يتصف الوجود باحدهما الا لعلة
منفصلة فتجرد وجود الواجب لعلة منفصلة وهو محال وفيه نظر اذ هذا
انما يصح ان لو كان الوجود مقولا على وجود الواجب والممكن بالتواطي
اما على سبيل التشكيك فلا لان البياض من حيث هو لا يقتضي الشدة

التي تساوي الثلج وتباين الثلج بعض ذلك فالخصم لن يقول لانم انه لو لم يقتض
شيئا منهما لكان تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة لا تجوز لن يكون بنفسه
ب قيام وجود الواجب بنفسه اما ان يكون لنفسه او لامر داخل فيه او لامر
خارج والاولان باطلان ولانه لكان كل موجود كذلك ولان كان لامر خارج
فذلك الخارج اما لازم للوجود او ملزوم او لا لازم ولا ملزوم وهما باطلان لان مثار
الكلام لان المقتضي له اما الوجود او امر داخل او خارج والثلاثة باطلان
لما مر ولان الثالث فحصول المطلوب فيها ما لزم التسلسل وهو ح وبتقدير تسليمه
فالمطلوب حاصل لان الوجود اما ان يقتضي شيئا منهما او لا فان اقتضى فيلزم
المحال المذكور وهو ان يكون كل موجود كذلك لانه لم يقتض يلزم عدمه لزوم ذلك
اللازم فاما ان يسمى الى ما يقتضيه الوجود لذاته ويعود المحال المذكور
ولان كان ملزوما كان الوجود مقارنا له وقد فرض عدم مقارنته له هف
ولان كان الثالث وهو ان لا يكون ملزوما ولا لازما كان قيام وجود الواجب
بمعلول علة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا هف وفيه بحث لان الخصم
لن يختار ان قيام وجوده لنفسه ولا يلزم كون كل موجود كذلك وانما يلزم
ذلك ان لو كان الوجود مقولا على التواطؤ وايضا لو كان القيام لامر
لازم يلزم ولا يكون كل موجود كذلك لما الحاجة الى تلك التطويلات
ولانه انه لو كان ذلك الامر ملزوما يلزم مقارنة الوجود للذات ح

حقيقة

حقيقة الواحد عين معلقه للشيء وجوده معلوم لهم وحقيقته غير وجوده
والخصم لن يقول لانم ان وجوده الخاص المقول عليه الوجود بالتشكيك
معلوم د الوجود امر اضافي لا يعقل تعقله الا بين شيئين فلا بد من حقيقة
اخرى يحكم عليها بان الوجود واحد لها وفيه نظر فانه من جعل حقيقة
صفة تحمل الوجود ايضا كذلك او نفى الوجود على وجه يصح كما تقول
هو ايضا امتناع العلم ه لو كان حقيقة واجب الوجود نفس شيء كله
يخ لن يلحقه مع ترتيبه تجرد كونه وجودا او سائر الموجودات شيء في
عالم الوجود فيلزم ان يكون كل واحد من الوجودات مبدأ للكل ما هو مبدأ له
هف واما ان يلحقه مع ترتيبه فيشترك بين ذلك القيدان التي فيلزم ان يكون الشيء
جزء من مبدأ الايجاب هذا خلف والخصم لن يقول لانم ان سائر الوجود
متساو لو اما يلزم كذلك ان لو كان متواطئا ولانه ان التي لا تحد لن يكون
جزء المبدأ الايجاب و لو كان الوجود عين حقيقته وهو مشترك بين سائر
الموجودات يلزم ان يكون كل واحد من الموجودات الممكنة موصوفا بصفات
الباري ويلزم ان يكون سبيل الى الواجب محتاجا الى الممكنات وفيه نظر لان
التساوي انما يلزم على تقدير التواطؤ مال خاتمة الى الغرض احوال
عقلات المعروضات فيها تعدد والمتنابان ذكر في الكتاب عدم خلو شيء
بناء وجوده دون وجود غيره فيلزم التعدد والامتياز وايضا في نفسه

العدم

تميز عن الوجود والانتفاء حتى لا يقال الشيء اما موجود او معدوم فان قلت هذه
الامور فرضية ذهنية قلت هذا الفرض لما لم يطابق الخارج كان كذبا
وما ذكرنا من المعاني ثبت بكاد به ولا يطابق الخارج فهو المط واحتج
الامام في المحصل على عدم تعدد العدمات وامتيازها بوجوه ا التعدد
يستدعي تعين كل واحد من المتعدد من غيره ولا معنى للوجود الا ذلك
فيلزم كون العدم عين الوجود فيختلط لان كون الشيء موجودا لا يوجب
كونه نفس الوجود ب لو كان متميزا له يلزم ان يكون متعينا وكل متعين
فهو يمكن سلبه فلو كان السلب متعينا لكان سلب ذلك السلب ايضا
متعينا مقابلا له فيكون السلب مقابلا للسلب مثل حصاله فيكون الشيء
نقيضا لنفسه وهو مح وفيه نظر لان سلب السلب لما كان غيره يلزم كون السلب
مقابلا للسلب فان قلت اذا كانت العدمات متعددة متمايزة في الخارج
يلزم ان يكون لها ثبوت ولو في الخارج اذ يمتنع التعدد والتميز في الخارج
لما لا ثبوت له في الخارج وذلك مح من حيث انه ج العدم انتفاء الكون فيكون
نقيضه فلو كان له كون يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وهو مح د اللاكون ثبوتي
فكيف يقوم بالنفي المحض ه العدم صفة للمعدوم فلو كان له كون يلزم قيام
الموجود بالمعدوم و لو كان للعدم كون وهو صفة للمعدوم يلزم وجود
الصفة مع عدم الموصوف ز لو كان للعدمات كون يلزم كون موجودات

غير

غير متناهية لان لا عدم غير متناهية فيلزم بطلان الدليل على تناهي
الموجودات قلت تحقق العدمات في الخارج من الضروريات كعدم شريك
الباري واجتماع النقيضين اذ لو لم تكن متحققة يلزم انتفاؤها فيتحقق
وجودات تلك المعدومات لامتناع ارتفاع النقيضين الا انه لا
تحقق الواسطة بين الوجود والعدم لكن هذا الرأي مما يعلم بطلانه
بالضرورة كما في التحقيق ان وجود الشيء في الخارج ليس الا كونه بحيث يتحقق
فيه اثر واتصافه او حاصلا فيه او ثبت فيه ونحو ذلك كما جار في الوجود
جار في العدم فيلزم عدمه ما لم يكن كلية يلزمنه الا ان العدم لما كان
نفس مفهومه وحقيقته لا يستدعي علة موجودة فيتحقق لا بحسب هذا
المفهوم لا يتحقق الشيء مقرونا مع المفهوم ولان العدم نسبة بين الماهية
والوجود اذ هو انتفاء الوجود عنها وانتفاء شيء عن شيء لا يستدعي
تحققهما فجاز تحققه والثبات تقديرات كقولنا شريك الباري ليس
بموجود فهو في نفس الامر يحتاج الى الطرفين لا الى وجودهما بل هو قائم بهما
من حيث هما كما ان الوجود مع كونه حقيقة وجودية قائم بالماهية
هي والعدم مع كونه نسبة سلبية اعتبارية اولى بذلك واذا عرفت هذه
التحقيقات فقد تعين الجواب عن الشبه اما عن الاولى فلان الكون
ليس مطلقا يقتضي مطلق العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين في الخارج

[illegible]

لتحقق مطلقهما في الخارج بل هو بعض العلم الذي هو انتفاؤه مثل ان
وجود الشوائل بعضه كعلم الشوائل لا بعض اي شيء كان تحا لان بعض
العلم يكون لا بشرط بعض كعلم زيد المعدوم مثلا يتصف بالكون الذي
هو ليس كون زيد الذي هو نقيض بل بالكون الذي بعضه انتفاء علم
زيد في الثانية لم يجد انتفاعه وقد بينا ان العلم هو بما هو
الثالثة انا بينا ان مفهوم العلم لا يمتنع عليه بوجودا فيعقل لا
بنا في هذا المفهوم ولزوم انتفاء شيء لا يمتنع تحققهما بل يقع بها
من حيث هما هما في الوجود وعن الرابعة بمثل هذا وعن الخامسة
ان الامور الحقيقية متناهية واما الاعتبارية من الاحوال والنسب
فلا نهاية لها اذ الواحد يلزمه كونه نصف الاثنين وثلث الثلثة
وربع الاربعة وعلى هذا الى غير النهاية وكذا يلزمه ان نصفه ثلث الاثنين
وربع الثلثة وخمس الاربعة الى ما لا نهاية ويستفاد منه ان العدميات
كلها اعتباريات ثم المشهور بين العقلاء ان العدم المطلق يدعى
انه مضاف غير متصور فهم بعض من المتاخرين ان العلم المطلق لا يتصور
الا بعد الاضافة الى وجود لانه نسبة فتشككوا عليه بانه متى لم يكن
المطلق متصورا فكيف يضاف الى شيء وليس مرادهم ما فهمه هؤلاء
بل مرادهم ان العدم المطلق من حيث هو هو في نفسه مضاف ولا يمكن

تعقله

تعقله بدون الاضافة لان العلم في نفسه عدم شيء صرف ومحصل حتى فعلم انه في نفس
العلم تركيبا مع ان مضافه الى شيء والعدم المحض بعض اضافته الى المحض كالعمى
فانه عدم البصر والسكوت فانه عدم التكلم وكذا عدم الشوائل وعدم
زيد الى غير ذلك قال المصنف الثانية الى قوله في الوجود الذهني اقول
لما فرغ من تحقيق الوجود والعدم شرع في تحقيق الموجود والمعدوم لتناسبهما
جرها عنهما بمناسبتهما اياهما فبدا بتقسيم الموجود فقال الموجود اما خارجي
وهو الذي له الكون في الخارج ويسمى خارجيا وعينيا او ذهني وهو الذي
له كون في الذهن وكذا المعدوم اما خارجي او ذهني بالنسبة الى الثبات
الكون في المراد بالخارج خارج القوى الدراكة ويسمى ايضا نفس
الامر اعني الخارج وستعرفه في هذا الفصل بعضه وعرفوا الذهن بانه
قوة مهيئة للادراك والافعال العقل انما كذلك فعلها من المراد وليس
المراد بالوجود الذهني ان يكون الشيء الخارجي في الذهن بعينه موجودا
في الذهن اذ لو كان كذلك يلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج
لانها متى كانت موجودة في الذهن باعتبار ان الذهن موجود في الخارج
وما هو موجود في الموجود في الخارج فهو موجود في الخارج فيلزم وجود
الممتنعات المعدومات في الخارج ويلزم كون الشيء الواحد في آن واحد
موجودا ذهنيا اذا تعقله عاقلان او اكثر اذا تعقله كثيرون وذلك محال

فان قلت المسموعات والمعقولات ليست من الاشياء الخارجة عن الذهن
فلو كان المراد من الشيء الخارج نفسه موجودة فكيف يلزم وجود المعقولات
والمسموعات قلت قولنا الشيء الخارج عن الذهن نعني به الشيء الذي يكون
في الخارج يكون في نفسه وشأنه فاذا عرفت هذا فنقول المراد به انه تتم
من حقيقة الشيء عند الذهن مثال مطابق له بحيث لو كان ذلك المثال
في الخارج لكان ذلك الشيء الخارج بعينه كما نجد من انفسنا انا قد نتصور
اشياء مثل زيد وعمرو وسواد وبياض على وجه لو اخرج هو من تلك
الصورة الى الخارج لكانت تلك الاشياء باعيانها فكان لكل شيء حيث
هو ذلك الشيء كلما كان ذلك الشيء كالانسان فانا وجدنا كزيد حقيقة هي
من حيث هي اعم من ان يكون خارجية او ذهنية وبعض الفاضلين ذكر انها
وجودان في المعنى احدهما خارجي والاخرى ذهني وهو لا يتصور
تارة بالصورة الخارجية والاخرى بالذهنية لكن عينا والصورة الذهنية
عن الخارجية بانها تقوم بالذهن قيام العرض بالمحل دون الخارجية فانها
اما قائمة بذاتها اذا كانت جوهرية او بمحال عن الاذهان اذا كانت
عرضية وهذا كالصورة التي ترى في المرآة من الصورة الخارجية
فان قلت لو لم يكن الحاصل في الذهن عين الشيء الخارج فكيف يحكم
على الحقائق الخارجية والاعيان الخارجية لانها انما الحكم عليها بانها
تصورها

تصورها ونحكم على ما حصل منها في ذهننا فلو لم يكن الحاصل في الذهن عينها
فكيف يكون الحكم عليه حكما عليها كما اذا اردنا ان نحكم على زيد
الغائب عنا مثلا فنتصوره ثم نحكم على تلك الصورة بان زيدا كذا او كذا
فلو لم يكن الحاصل عين زيد فكيف يصح هذا الحكم قلت الصورة الذهنية
دالة على الصورة الخارجية فنحكم عليها بما هو صورته حكمه كما ان للفظ
بالنسبة الى المعنى فاذا قيل جاء زيد تلفظ بزيد عليه وتثبت الحكم
له والتحقيق ان الصورة اللفظية او الكتابية دالة على الصورة الذهنية
والصورة الذهنية على الصورة الخارجية والعبرة بها في الاحكام فاذا سمعنا
لفظا او رأينا كتابة حصل في خيالنا صورته وحصل منها الصورة الذهنية
وينتقل الذهن منها الى الصورة الخارجية ونعتبر الحكم عليها وهذا تقرير
ما تقرر عليه رأيهم والحق ان النفس بالبصيرة تدرك عين الاشياء خارجة
كانت او لا بطريق الحلول كما تدرك بالباصرة الحاصرة لانا نعلم يقينا
انا نحكم على اعيانها بدون الاستدلال وسرائر هذا الموضع فافهم
وجه تعقل الحمل ادراك القوى لانا نعقل والتصور او نتبادر بعد
او تراد به هذا التحقيق راى الاولين من الآخرين من المحققين في الوجود
الذهني **قال** وانكره طائفة الى قوله في المنطق **اقول** ذكر طائفة
من المتأخرين نفي الوجود الذهني منهم الامام فخر الدين الرازي

وكنتم ممن تابعه ونقيض محل النزاع عن لانه ان كان في حصول الشيء
الخارجي بعينه في الذهن فذلك مما لم يذهب اليه احد من المحصلين بل صرحوا
بامتناعه كما ذكر في كتاب الشفاء وغيره وان كان في حصول
صورته كيف ما كان فنقول انكاره امر ضروري اذ كل احد يجد في نفسه وجدانا
ضروريا انه يحصل في ذهنه صورة شيء وانكار امر وجداني بالنسبة الى
كل احد مما لا يرتضيه العاقل وان كان في الحكم بحصول صورها تم على الوجه
الذي مر ذكره فله وجه ادعاء لا ينفع العاقل ان يتشكك فيه لكن لا يخفى
ان الحق ما ذكر لا انه كل احد يتصور شيئا ويعلم يقينا ان تلك الصور بعينها
لو كانت في الخارج لكانت هي باعيانها احتج المثبتون بوجوه ج انا قد
نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية
كما نتصور اجتماع النقيضين ونحكم عليه بانه مستلزم لكل من النقيضين وانه
مناف لسائر النقيض وانه مما دعا ان سواد الى عدد لدى كثرة حكام
وكل ما هو محكوم عليه بالحكم الثبوتي فهو ثابت لان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوته في نفسه وقد اتفق الجمهور على ان المعدوم لا يتصف بالصفة
الوجودية واذا ثبت كونها ثابتة وهي ليست في الاعيان فتكون في
الاذهان واعترض عليه ما في الملخص بانا لا نسلم انا نتصور امورا لا
لا ثبوت لها في الخارج نعم قد لا نكون حاضرين عندنا ولكن لا نحكم لم يغاب

كلما

كلما يمكننا ان نتصوره ونتخيله فله صورة موجودة قائمة بنفسها في شيء من الاجرام
الغائبة عنا كالمثل الافلاطونية فاذا التفت النفوس اليها ادركتها
والجواب ان المسموعات ليست لوجودها في الخارج لا في انفسها
ولا في شيء من الاجرام ولو فرض انه في عقل عاقل من الروحانيات
فذلك عين الوجود الذهني وقد تبين فيما يجيء بطلان راي افلاطون
في القول بالمثل ب الحقائق الكلية كالجسم والسواد وغير ذلك
متحققة ضرورة لانا نتيقن معان مشتركة بين الكثيرين ولا وجود
لها في الخارج والا لما كانت كلية اذ كل ما يوجد في الخارج يمتنع الاشتراك
فيه اذ يمتنع حصول موجود واحد في آن واحد في محلين واذا كانت
متحققة ولا وجود لها في الاعيان فهي موجودة في الاذهان والمنكرون
نقضوها بوجوه ا انا نحكم على المعدوم المطلق وهو ما لا يكون
له وجود اصلا بانه مقابل للموجود مع انه لا ثبوت له اصلا فقد حكمنا
بالحكم الوجودي على ما لا ثبوت له بوجه فانتقض ما ذكرتم ان ما لا
ثبوت له لا يحكم عليه بالحكم الوجودي والجواب ان المقابل والمباين
والمنافي وما يجري هذا المجرى الفاظ يرجع حاصل معنى الكل الى ما لا
يجتمع وذلك عدمي فيجاز الحكم به على المعدوم المطلق وانما الكلام في
الحكم الوجودي وان اريد بالمقابل غير ما ذكر من المعنى مما يكون

العدم

محلى

وجود ما فلا نم انه صادق على المعدوم المطلق وعليهم البيان فهذا
على انها وظاهروا ما على البيان يحال لو نقل المعدوم المطلق لا يحكم عليه
لشيء موجود اصلا والجواب ان الحكم على مفهوم المعدوم المطلق وهو
متصور وعن المتصور بما صدق هو عليه لو صح ما ذكرتم ان الحكم
لا يصح الا على الموجود بوجه ما لصدق كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه واللازم باطل فكذا الملزوم وهو ان الحكم لا يصح الا على الموجود واما
الملازمة فظاهرة لانه لما كان الوجود شرطا للحكم فمتى انتفى الشرط انتفى
المشروط واما بطلان اللازم وهو قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه
فلانه قضية وكل قضية لا بد لها من محكوم عليه بالضرورة فالمحكوم عليه لا يخلو
من ان يكون معدوما مطلقا او يكون موجودا بوجه ما فان كان معدوما
مطلقا يلزم التناقض لانه ح قد حكم على المعدوم المطلق بانه يمتنع الحكم
عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيلزم امتناع الحكم مع صحته وان كان
موجودا بوجه وكل ما هو موجود بوجه ما صح الحكم عليه فامتناع الحكم
عليه صح الحكم عليه وهو كذب فان قلت المحكوم عليه هو المعدوم
المطلق فما الحاجة الى هذا الترديد قلت الترديد وقع احترازا عن
سؤال وهو ان يقال لا نم ان المحكوم عليه على تقدير تصوره حين الحكم عليه يبقى
معدوما مطلقا والجواب عنه بوجهين اما اولا فلانا قلنا

بالحكم عليه

ان الحكم

ان الحكم بالامور الوجودية لا يصح على المعدوم المطلق وهذا ليس كذلك لان
امتناع الحكم عدمي لان معنى يمتنع الحكم عليه انه لا يصح الحكم عليه وجاز الحكم
بالعدمي على المعدوم واما ثانيا فلان معنى قولنا كل معدوم مطلقا
يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا بدليل انه لو صار موجودا لصح الحكم
عليه فعلم ان امتناع الحكم انما نشأ من وصف كونه معدوما مطلقا لا من ذاته وقد
علم في علم الميزان ان نقيض القضية الوصفية يجب ان يعتبر في موضوعه ذلك
الوصف فح نقيض قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما
مطلقا قولنا بعض المعدوم مطلقا لا يمتنع الحكم عليه حين هو معدوم
مطلق واذا علم هذا فنقول اخترنا ان المحكوم عليه موجود بوجه
وسلمنا انه ح يصح الحكم عليه لكن لا نم كذب اللازم وانما يلزم
لو كان هذا نقيضه وليس كذلك لانه ليس فيه الوصف المذكور بل
نقيضه اذ معناه ح قولنا بعض المعدوم مطلقا يصح الحكم عليه حين
هو موجود وهذا لا يوجب كذب اللازم لجواز صدقهما معا اذ الحكم
قد يمتنع على موضوع بوصف ولا يمتنع بدون ذلك الوصف فلذا قيل
ذلك في المنطق حيث قالوا لو وجب تصور المحكوم عليه لصدق قولنا
كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه واللازم باطل وهذا الحكم ليس في
كتب القوم وقد ذكرناه في كتاب القسطاس وهم ذكروا وجوها ضعيفة

في محله وقد ذكرنا هو المشهور في كتب القسطاس وتركناه ههنا
احترازا عن الإطناب وأما خارج الشيء الثاني كذب ونقيضه لا يناقض
لا محله فالموضوع في الثاني ذهنيه ولعله قد علم أن اتحاد الموضوع شرط في
التناقض قال عارضوا الكل أورد ما مر من الوجهين كانتقاض الدليلين
وعارضوها بوجهين الأول لو وجدت الماهية في الذهن فالذهن موجود في
الخارج فيلزم أن يكون الماهية موجودة في الخارج ويلزم حصول المعروضات
والمسافات في الخارج والجواب فيعرف مما سبق أن الموجود في الذهن
إنما هو مثال الشيء لا عينه ت ما ذكره الإمام في الملخص لو حصلت ماهية الحرارة
والبرودة ولهم استقامة والاستدارة فيه لزم اجتماع الضدين في محل
واحد ولصارت ذات النفس حارة باردة مستقيمة مستديرة إذ لا نعني لاتصاف
الشيء بالشيء إلا حصوله فيه والجواب لا نسلم التضاد بين الصور الذهنية ولئن
سلم لكن لا نسلم اجتماعهما في محل بعينه ونمنع لا يجوز أن يكون الكون العقلي عبارة
عن كون الماهية في التعقلات تكون [illegible] إليها لا أن تكون الكون حاصله
في النفس [illegible] يلزم أن تصير ذات النفس حارة باردة قلنا لا نسلم أن الصور
الذهنية لها تأثير في شيء لأن صورة الشيء لا تكون مثله في جميع الوجوه والآثار
كانت صورته بل عينه ولئن سلم لكن لا نسلم قابلية النفس لمباشرة الآثار التأثير
إنما يلزم إذا كانت موردة قابلة ولما قلنا من معنى الكون العقلي هذا التحقيق

هذا

هذا الموضع والإتحاد لم يخرج ما وعدنا أن نحقق نفس الأمر والفرق
بينه وبين الخارج والذهن فنقول وبالله التوفيق تحقيقه أن شيئا إما
فرضي عقلي وهو ما لا يكون له في القوى المدركة أو حقيقي وهو ما يكون
خارج القوى المدركة سواء وجد الفرض والعقل أو لم يوجد وهو الذي
يقال له إنه في نفس الأمر والحقيقي إما بالنظر إلى نفسها أو بالنسبة إلى الخارج
عن نفسها وهو المسمى بالخارج فنفس الأمر هو خارج القوى المدركة فهو أعم من
الخارج والخارج من الذهن فما تحقق الذهني أخص من الخارجي لأن معنى الخارجي وهو
أن ما يوجد في الذهن يصدق تحققه في الخارج أنه موجود في الذهن لأنه موجود
في الخارج وكذلك بالنسبة إلى ما يكون نفس الأمر نفس بعض هذا وإذا كان
نفس الأمر أعم من الخارج فمتى صدق تحققه بمعنى في الخارج صدق في نفس الأمر مثلا
إذا صدق أن الجسم مركب في الخارج صدق أنه مركب في نفس الأمر أما ما
إذا صدق في نفس الأمر بمعنى أنه في نفسه [illegible] ذلك لا يصدق بحسب الخارج
إذا لم يكن موجودا فيه لأن ما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون موصوفا
بشيء في الخارج لكن جاز أن يكون كذلك بالنظر إلى نفسه إذ يصدق أن السواد
المعدوم في الخارج لون في نفسه ولا يصدق أنه لون في الخارج هذا في الحكم
الإيجابي وأما في السلبي فنفس الأمر أخص من الخارج وهذا في التحقق
وأما في الانتفاء فنفي الأمر أخص من الانتفاء في الخارج فإذا صدق أن السواد

ليس ثابتاً في نفس الامر صدق بحسب الخارج من غير عكس كما اذا صدق "
السؤال ليس يكون في الخارج عند عدمه فيه لا يصدق ذلك بحسب نفس الامر وهذا لما
عرفت ان نفس الامر اعم من بعض الاعتبارات واحوال ذوات الاشياء من الحمليات
والاستغنا والاستلزام والاقتضاء والعوارض في الاثبات والحقيقيات والاعتبارات
انما تعرف وتحقق بحسب نفسها واكثرها على ما اسلفنا ان الثابت من حيث
انه نفس شيء الخارج او الذهن يعني ان نفس ما اصلنا ههنا سهل عليه الاطلاع
على الحقايق والدقايق بل بالحقيقة من امهات العلوم العقلية بدون معرفة المتعذر
وعلم من هذا ان اعتبار القضايا اربع لا الثلاثة المشهورة وما يكون بحسب
نفس الامر كما قال الفاضل المحقق المدقق نصير الملة والحق والدين الطوسي
نعمه الله برحمته ان نفس الامر هو العقل الفعال وما ذكر فيه معنى معقولاً
على انه لو علم ان الفاعل والعقول العالية يلزم ان لا يكون موجوداً
في نفس الامر لامتناع كونها في العقل الفعال وكما اختلف العلماء سيما المعتزلة
ان الماهيات بالنظر الى انفسها هي تلك الماهيات صرحوا بعدما انها في الخارج
كذلك ذهبت الى انه لا تأثير للفاعل في الماهية بل في اعطاء الوجود وذهب
المعتزلة الى انها في الخارج وثابتة عندهم ان الماهيات قد يكون تحقق بعضها
في نفس الامر بحسب الذهن فقط كالكليات والممتنعات وغيرهما من الاعتبارات
والنسب الوجودية بعينها بالنظر الى انفسها كقولنا الحيوان كلي والنوع مقول على

كثيرين

كثيرين وقد يكون بحسب الخارج وذلك انما يكون تحققه في الخارج **قال الفصل الثاني**
في مواده فيلزم اجتماع النقيضين **اقول** اتفق اهل الحق على ان المعدوم المطلق
اي الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء وانما تعرض الشيئية
اذا وجد بالحقيقة الوجود في الخارج او الذهن وذهب المعتزلة الى ان المعدوم
المطلق اذا كان ممكناً كان ثابتاً وشيئاً في الخارج عند العدم وادعوا ان الثبوت
اعم من الوجود وما لا يعني بالثبوت كون الماهية متقررة في حد ذاتها بتلك الماهية
مثلاً قالوا مرادنا بكون السواد المعدوم ثابتاً حال العدم كونه سواداً
حال العدم وسلموا ان المعدوم الممتنع مثل اجتماع النقيضين نفي محض لا ثبوت
له اصلاً وسموه منفياً وقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة
كما في المعدوم الى الثابت والمنفي وجعلوا الوجود في مقابلة العدم الحال
وجعلوه نقيضاً له والثابت في مقابلة المنفي فان قلت اذا قسم الثابت الى الموجود
والمعدوم الممكن الى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت الى الثابت والمنفي
لان المنقسم على المنقسم منقسم فيلزم انقسام الشيء الى نفسه ونقيضه وذلك محال قلت
لا نسلم ان المنقسم على المنقسم منقسم وانما يكون لو لم يكن بين المنقسمين عموم من وجه
كقولنا الثابت اما موجود او معدوم والموجود اما واجب او ممكن فانه
لا يصدق الثابت اما واجب او ممكن اما اذا كان بينهما عموم من وجه فانه
جاز صدق المنقسم الثاني مع المنقسم الاول ونقيضه كما فيما نحن بصدده

فان المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه فيكون كالمعدوم مع الثابت فمع
نقيضه ولما ذهبت المعتزلة الى ان الماهيات حالة العدم متقررة في الخارج
كونها تلك الماهيات قالوا لا تاثير للفاعل في جعل الماهية تلك الماهية بل في اعطاء
الوجود وهذا بعينه قول الفلاسفة فانهم زعموا ان الفاعل لا تاثير له في الماهية
لان الماهيات في نفسها سواء وجد الفاعل او لا الا انهم لم يسموا هذا
هذا المعنى ثبوتا ولم يجعلوه ذريعة الى كون الماهية حالة العدم شيئا وقد
عرفت في الفصل السابق ان ما صرف الفريقين عن اخذ الثبات نفس الامر
بالخارج لنا وجهان على ان المعدوم المطلق نفي محض حالة العدم وتقرير الوجه
الاول مسبوق بتقديم مقدمة وهي ان العقلاء اتفقوا على ان القضية الحملية
اذا صدقت فانما تصدق باحدى الاعتبارات الثلث الخارجي والحقيقي والذهني
والخارجي هو ان يصدق الموضوع والمحمول على شيء في الخارج كقولنا كل
حيوان جسم اي كلما صدق عليه الحيوان من الموجودات الخارجية صدق عليه
الجسم والحقيقي هو انه اذا فرض صدق الموضوع على شيء في الخارج صدق عليه المحمول
سواء كان حادثا في الخارج او لا كقولنا كل عنقاء حيوان اي كلما لو وجد
وصدق عليه انه عنقاء صدق عليه انه حيوان والذهني هو ان يصدق الموضوع
والمحمول على شيء في الذهن كقولنا اجتماع النقيضين محال ثم شرطوا في الحقيقي
امكان صدق الطرفين في الخارج دون الذهني ووجه الحصر انه اذا شرط صدق

الطرفين

الطرفين على الموضوع الخارجي فهو الخارجي وان كان شرط امكان صدقهما
عليه فهو الحقيقي والا فالذهني واذا عرفت هذا فنقول قولهم السواد
المعدوم قضية فاما ان تصدق خارجية او حقيقية او ذهنية والاول محال
لكون الموضوع معدوما ولو صدقت حقيقية يكون معناها ان السواد المعدوم
اذا وجد في الخارج كان سوادا ولا نزاع في هذا ولو صدقت ذهنية يلزم
ان يكون السواد سوادا في الذهن لا في الخارج ولا نزاع فيه ايضا وهذا ان ثابت
بوجه فان قلت لا نسلم ان هذا الحكم لا يكون الا بشرط الامكان ولا التقدير
التقديري فلم لا يجوز ان يصدق الحكم على المعدوم الثابت ثابتا
فيصدق الحكم مع ان القضية ليست خارجية لعدم الموضوع ولا حقيقية
لعدم التقدير ولا ذهنية لعدم اعتبار الذهن ثم لو سلم ان الحكم
ان يكون ذهنية على معنى انما هو سواد في الذهن صدق عليه في الذهن
انه سواد في الخارج لا على معنى انه سواد في الذهن وح لا ينتج ذلك المطلوب
والجواب عن الاول انه ح يتوقف صدق قولنا السواد المعدوم سواد
في الخارج على كون السواد المعدوم ثابتا في الخارج فيتوقف صدق قولنا
على صدق قولنا ما ذا لا يصدق اتفاقا قطعا وعن الثاني ان الذهن الشيء
للشيء في الذهن على كونه في نفسه بحيث لو وجد في الخارج كان ذلك سوادا في الخارج
لا كونه ثابتا في الخارج فمعنى قولنا انه في الخارج يكون سوادا في الخارج وهذا ايضا

يصلح حجة ابتداءً وقد يشنع لسان غضب الله وشعر رحمته بما يُخفف
لطيف بيان لا الحق على غرته وهو ان شيئا لو كان سوادا في الخارج لكان
السواد في الخارج فلا يصدق على السواد المعدوم انه سواد في الخارج وهذا
وهذا ايضا يصلح جوابا عن الشك الثاني الوجه الثاني وهو المسطور في كتب
العلماء ان السواد لو كان في حالة العدم سوادا فلا بد وان يكون اما واحدا او كثيرا
واذا كان كذلك كان موجودا فيلزم ان يكون المعدوم موجودا اما الصغرى
فظاهر لان ما هو سواد في الخارج لا بد وان يكون اما منفردا او متكثرا واما
الكبرى فلان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان وقيام الصفة الوجودية
بالمعدوم محال وللخصم ان يقول هذا عين النزاع فانا نجوز حمل السواد مع كونه
وجوديا على المعدوم وانتم في ابطال هذا فكيف يصح ان يقال الصفة الوجودية
لا تحمل على المعدوم الشيء لم لا يجوز ان يدعى المعلل الضرورة فيه ويخرج لا حاجة الى
الوحدة والكثرة قال واستدل اصحابنا الى المعقولة ومعلوم انه عين الوجود
اقول استدل اهل العلم على ان المعدوم ليس بثابت بوجوه فا ما ذكره
في الشفاء ان المعدوم لا يحمل عليه شيء لان ذلك الشيء الذي يحمل على المعدوم اما ان
يكون موجودا او معدوما ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان موجودا فلانه
يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وقد عرفت واما اذا كان معدوما فلانه يكون
صفة لعين الحصول الشيء للشيء فرع حصوله في نفسه والمعدوم ليس بحاصل في نفسه

فلا

فلا يكون صفة لغيره وللخصم ان يقول لا نسلم انه لو كان معدوما لما كان صفة
وانما يلزم ذلك لو لزم ان يكون ثابتا ب ما ذكره الامام في الاربعين الملخص وهو
ان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم اذ المنافاة متعينة
قطعا والثالث باطل فتعين احد القسمين الاولين ويلزم ان يكون المعدوم غير
ثابت اما ان الثالث باطل فلان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يلزم ان لا
يكون نفيا محضا والا لم يتحقق فرق بين العام والخاص فيصير العام عين الخاص واذا
لم يكن المعدوم نفيا محضا يكون ثابتا بوجه وهو صادق على المنفي للعموم
منه فيلزم ان لا يكون المنفي منفيا اذ يصدق ان المنفي معدوم والمعدوم ثابت
فيلزم ان المنفي ثابت وهو خلف واما قلنا انه متى تعين احد القسمين يلزم ان يكون المعدوم
غير ثابت لانه متى كان المعدوم مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم
منفي فكل منفي ليس بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وهو المط وفيه نظر لانه
ان عنى بالمعدوم المعدوم الممكن فيبطل الحصر لانه يجوز ان يكون مباينا للمنفي وان
عنى به المعدوم مطلقا سواء كان ممكنا او ممتنعا فنختار انه اعم من المنفي قطعا
وح لا نسلم انه لو كان نفيا محضا لما بقي بين العام والخاص فرق بل يكون الفرق
بكون المعدوم صادقا على المنفي وعلى المعدوم الممكن وان كانت شاملة لكونه
نفيا اذ العام لا يجب ان يكون مباينا للخاص من جميع الوجوه فان قلت
لو كان المعدوم نفيا محضا على تقدير كونه اعم يلزم كون المعدوم الممكن نفيا

يحصل الصدق المحكوم عليه وهو المدعى قلت وصف العام لا يلزم لزومه المحقق
للخاص فقوله المنفي معدوم والمعدوم ثابت قلنا الصادق في الكبرى الجزئية
اذ لا يلزم من كون المعدوم ثابتا بوجه ثبوته في جميع الصور بل البعض وح
لا ينتج في الكل لوجه هذا يلزم ان لا يكون شي محمولا على افراد المحمول على
الموضوع ويلزم المحال من الاول ح ما ذكره الامام ايضا لو كانت المعدومات
متقررة في الخارج لكانت متشاركة في كونها متقررة ومتخالفة بخصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت كونها متقررة امرا زائدا على ماهياتها فيلزم
كونها موجودة حال عراها عن الوجود اذ لا معنى للوجود الا ذلك وفيه نظر لان
الثبوت عندهم اعم من الوجود فلهم ان يقولوا لا نسلم انها لو كانت متقررة لكانت
موجودة لانهم يثبتوا معنى التقرر ويقولون ان الماهية حد لا غير الوجود
ل لو كانت المعدومات ثابتة فاما ان يكون متناهية او غير متناهية ولا
سبيل الى شي منهما اما كونها متناهية فباطل بالضرورة لان المعدومات
الممكنة لا نهاية لها لما ان افراد كل نوع لا نهاية لها ولانها لو كانت متناهية فاذا
اخرجها الله الى الوجود فيلزم ان لا يبقى لله قدرة فيلزم تناهي قدرة الله واما
انها غير متناهية فباطل ايضا لان الله اذا اخرج شيا منها الى الوجود فاما ان
نقصت كما كانت او ما كانت نقصت يلزم ان يكون الشي مع غيره كهو لا مع غيره
وهو مح وان نقصت تناهت وهذا مبني على ان التناقض يوجب التناهي وفيه
بحث

بحث لجواز التسلسل وتنقض بمقدورات الله ومعلوماته
فان الباقي اكثر لكونه عالما بالمثنيات والممتنعات والنقض مختص بالممكنات
قال واحتج الخصم الى آخره اقول احتج المعتزلة على ان المعدوم الممكن ثابت في
الخارج حال العدم بوجوه آ المعدوم متصور بمعنى انه متصور متميز عن غيره وكل متميز
عن غيره فهو ثابت ينتج ان المعدوم ثابت فيهما ثلث مقدمات الاولى ان المعدوم
متصور وهي ظاهرة لانا نتصور طلوع الشمس غدا وهو معدوم الان وكذا
غير ذلك من المعدومات الثانية ان كل متصور متميز وهي ايضا ظاهرة لان
ما لم يتميز نفسه عن غيره يستحيل تصوره وتعلق العلم به لا ينتج لاعكس الاشارة
العقلية اليه الثالثة ان كل متميز ثابت لان كل متميز في نفسه عن غيره ان خصوصية
في نفسه لا حاجتها امتياز عن غيره وما يكون كذلك لا يكون نفيا صرفا اذ النفي الصرف
لا يوصف بشي والجواب انهم ان ارادوا ان المعدوم المتصور متميز عن الغير في الخارج
فلا نسلم انه كذلك وان ارادوا انه متميز في نفسه فلا يلزم ثبوته في الخارج لما علم من
تغاير النفس والخارج وان ارادوا انه متميز في العقل سلمنا لكن يلزم منه
ان يكون ثابتا في العقل لا في الخارج ولا نزاع فيه وايضا هذا الدليل
منقوض بالممتنعات فانها ايضا متصورة ومتميزة ولا ثبوت لها بالاتفاق
وكذا انا نتصور اجتماع النقيضين ونميزه عن غيره مع علم انتفائه ب المعدومات
متميزة فان طلوع الشمس غدا امتاز عن غيره مع كونه معدوما في نفسه

الامر سواء تصورناها او لا وحل بتميز ثابت كما مر فيلزم ان يكون المعدومات ثابتة
والجواب سلمنا انها متمايزة في انفسها لكن لا نسلم تمايزها في الخارج وقد
عرفت الفرق بين حكم النفس والخارج فتمايزها انما يكون بالنظر الى نفسها وبحسب
الاذهان وذلك لا يوجب ثبوتها في الخارج وايضا اجتماع الضدين مع تمتاد
عينه مع عدم الثبوت ح السواد حالة العدم سواد اذ لو لم يكن سوادا
الا عند الفعول لكان كونه سوادا بالفاعل فلو فرض ارتفاع ذلك الفاعل يلزم
ان لا يبقى السواد الموجود سوادا وهو ح وهذه الحجة احدى من الثلاثة
لانهم احتجوا بها على ان الماهيات غير مجعولة والجواب لا نسلم ان السواد
الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السواد به يبقى موجودا حتى يلزم المحال
لم لا يجوز انه كما ينتفي السواد به ينتفي الوجود كما بين فيما بعد ان فاعل
الوجود لا بد ان يكون فاعل الماهية د المعدوم موصوف بالعدم فيكون
متقررا والا امتنع اتصافه بصفة والجواب لا نسلم ان الوصف السلبي
يقتضي التقرر بل هو مناف للتقرر وايضا هذا منقوض بالمستحيلات لان ما
ذكرتم ات فيها بعينه ه الامكان ثبوتي لانه نقيض الامتناع العدمي فيكون
الموصوف ثابتا والمعدوم الممكن موصوف به والجواب لا نسلم ان الامكان
نقيض الامتناع لانهما يرتفعان عند الوجوب ولئن سلم لكن لا نسلم ان
نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا لانه طائفة من الباحثين

دعوا

دعوا ان الشيء انما يعرض له الوجود الخارجي فقط ولعلهم انما بنوا هذا
على انتفاء الوجود وقد عرفت فساد هذا الراي وايضا يبطل دعواهم بما
ورد في التنزيل مثل قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
سمى المعدوم شيئا فان قلت ح الحق ان يكون اطلاق الشيء باعتبار
ما كان موجودا علمنا لو كان اطلاقه حالة العدم باعتبار ما يؤول اليه
كان مجازا والاصل عدمه ولئن كان بالنسبة الى الزمان وقوله تع لا يصح
قول الصحيح قوله تع ان يقول له كن فيكون اذ المراد انه تعالى يكونه
حال كن لامتناع حصول الحاصل وانما تعالى كان فعلمه ويشهد لذلك
قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وكذا قوله
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وما ههنا بمعنى شيء قطعا وقوله تع لم
تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وجاء في الصحاح عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلعم ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم
تعمل او تتكلم وايضا لو اختص الشيء بالموجود الخارجي لكان قوله
تعالى والله بكل شيء عليم مختصا بالموجودات تعالى عنه وكذا قوله تع والله
على كل شيء قدير على ان امثال هذه وردت في معرض المدح والتعظيم و
اللائق بهذا المحل ذكر ما هو اصرح الدلالة على الكمال واخص الى معرفة الحلال
والاكمال لقوله استفهامه كقول القائل اني قادر على دفع نفع وبين حيلة

وهو في بيان نعابة عظمته ونهاية مكرمته لا سيما من الحكيم المتكلم في الكلام
الذي هو افصح الكلام فان قلت فلا نزاع نعارض نفي الجميع لم لا يذكر بالعلم ونحو
خلقتكم من قبل ولم تك شيئا قلت ظاهر هذا الكلام انه لم يك شيئا في الخارج ولانه
يجب الحمل على هذا توفيقا بين الايات في موضع من المنطبق شيئا من خواص المعدوم والعدم
فقالوا المعدوم ليس بشيء ثابت وح يلزم ان لا يكون اعدام شيء كان الا ثابتة
ويلزم وجودها **قال الفصل الثالث الى اخره اقول** اتفق اهل الحق على جواز
اعادة المعدوم وذهب الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
الى امتناعها اما انكار الفلاسفة فظاهر لانكارهم الحشر واما انكار ابي الحسين
ومحمود فلانهما ذهبا الى انكار العود كما ذهب اليه الفلاسفة لكنهما اقرا
بالحشر على اعتقاد ان الوجود اذا عدم بقيت ذات المخصوص متقررة كما هو
مذهب المعتزلة فعند الحشر يعطيها الله الوجود وههنا بحث تحرير المبحث
وتعيين محل النزاع فنقول مرادهم بامتناع العود ان كان انه ممتنع بالغير
فلا يرفع النزاع لان الدعوى في هذا الموضع انه ممكن بحسب الذات مع ان
انه ممتنع بالغير فقد سلم انه ممكن بالذات لان له امتناع بالغير انما يكون
حيث يكون الشيء ممكنا بالذات فيتحقق وان كان مرادهم ان له امتناعا لذاته فالحكم
وهو الظاهر من كلامهم فالحق بطلانه وانما قلنا انه الظاهر من كلامهم
لان اطلاق الامتناع والوجوب يشعر بالذاتي اذ المطلق ينصرف الى الكامل

ولانهم

ولانهم اوردوا المحال على تقدير العود والممكن لذاته لا يستلزم المحال فان قلت كيف
يقال ان الامر الذي وقع عندنا انه ممتنع بالذات قلت انهم يقولون ان
وجوده الثاني ممتنع كامتناع اجتماع النقيضين فلا يجوزونه ولا يتخللونه الثاني
وانما قلنا ان الحق بطلانه لان ما وجد ثم عدم يكون قابلا للوجود والا لما وجد
لان ما لا يكون قابلا للوجود لا يكون ممتنعا والممتنع لا يوجد والقابلية لا تنفك
عن الماهية والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا وهو مح فيلزم ان يكون قابلا للعود فان قلت
سلمنا انه قابل للوجود من حيث هو الوجود اما لا نسلم انه قابل للوجود ثانيا
فلان الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود وقابلية الاعم لا تقتضي قابلية
الاخص كما ان الحيوان قابل للناطقية وليس بقابل للفرسية فجاز ان يكون قابلا
لمطلق الوجود دون الوجود الثاني قلت لما ثبت انه قابل للوجود من حيث
هو يلزم ان يكون قابلا له في جميع الاوقات ثم لو فرضنا انهم يقولون معدوما
اولا لكانت هذه القابلية ثابتة دائما فوجوده له وانما لم يعتبر زيادة
استعداد لقبول الوجود الثاني لعدم تقيده فان اعاد فقد صار الوجود ثانيا
ولم يعد مثله فينقص عما هو عليه في الذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات لامتناع الانقلاب والحق ان حصول الوجود له وليس زيادة
استعداد لانه اكتسب معنى يفيده زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا
وهو الاتصاف به بالفعل لان المقبول اذا حصل للقابل به يصير القابل

اقبل له واتصافه به استحال ولو حصل ثانيا بصير انه قبولا له الى ان يصير
ملكة وهذا امر جرى ظاهر ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى وهو اهون عليه وله
المثل الاعلى اى مثال اقوى واعلى من الحشر وهو خلق السموات والارض
احتج من ذهب الى امتناع اعادة المعدوم بوجوه الاول انه اذا عدم لم يبق هوية وما كان
كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما
الكبرى فلانه متى لم يبق هوية امتنع الحكم عليه لان الحكم انما يكون على
هوية وعارضه الامام في الملخص بانه اما ان يصح الحكم عليه اولا والثانى
باطل لان قولنا لا يصح الحكم عليه حكم ايضا فيلزم التناقض والاول يصح الحكم عليه بانه
يمكن عوده ممتنعا او واجبا او جائزا والاول باطل لان ذلك الامتناع ان كان لماهيته
هو لزم ان يكون وجوده في مطلقا ممتنع دخوله في الوجود وقد دخل هذا خلف لانه
يكون لما هو هو بل لغيره فان هو لغيره مما يلزم المعلول وهو المط واما الثانى
الباقيان فالمطلوب منهما ظاهر وفيه نظر والحق ان يقول يصح الحكم عليه
بالوجوب فلو صح الحكم عليه بالعدم لما لزم التناقض فعلم لان ذلك الامتناع
امتناع ان كان لما هو هو لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا فلهم ان يقولوا
لا نم امتناعه مطلقا بل عنه العقول المبان ومن يحتاج الى الجواب المذكور
وبادر الكاتب بالمحصل دليله وجواب دليلهم ان هذا الحكم على الموجود
الذهنى بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق كما كان قبل وجوده

لهو له

الاولى فانه كان صادقا عليه انه يصح ان يوجد فكذا هنا والعجب ان هذا المعنى مع
الظهور وهم غفلوا عنه ولعلهم تغافلوا الثانى لو اعيد المعدوم لزم ان يعاد جميع الخواص
التى كان هو بها هو والا لما كان المعاد هو بل غيره لان الشخص انما يكون هو
هو بخواصه ومن خواصه وقته الذى وجد فيه واذا اعيد مع وقته فقد اعيد هو
في وقته بعينه فيكون مبتدأ معادا معا من حيث انه معاد او يعاد هو هو لا يكون مبتدا
لان المعاد هو الذى وجد في وقت ثان وهذا قد وجد في وقته الاول
والجواب لا نم ان الوقت من الخواص التى يكون الشخص بها هو هو لان الشخص
من اول عمره الى اخره يكون هو هو مع زوال كل جزء من اجزاء الزمان عنه بل
فرض انه عاش بعد زوال الجميع لكان هو هو وايضا نعلم انه لا مدخل للزمان
في هويته ولئن سلمنا لكن لا نم انه مبتدأ من حيث انه معاد وانما يلزم
مبتدأ ان لو كان ذلك المعدوم هو وجوده لم يعد ولا نم ان المعاد هو الذى وجد
في وقت ثان بل الذى وجد ثانيا سواء وجد في وقت اخر او في وقته الاول
بان يكون هو ووقته معادين الثالث لو امكن عود ما عدم لامكن عود مثله معه
لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وفيما لا يجوز لكن هذا باطل لانه لو اعيد هو
مع مثله لما كان ممتازين لتساويهما في جميع الجهات والا لما كانا مثلين فيلزم
عدم الامتياز بين الاثنين وذلك محال والجواب ان المثلين انما يقال لهما
متساويين في الماهية لا في جميع الوجوه فان اراد بالمثل ذلك فلا نم انه لو

اعتبرنا لها بقولها شيئا وانه ذلك اسئل عمرو [illegible] هذا التفسير مع تحقق الاعتبار ولو
اراد ان ما يبادي من جميع الوجوه فلا نم انه يمكن في نفس الامر وايضا الوجه هذا
يلزم انه لا يكون الوجود الاول انطاه كما وبعضهم لما عجز عن اقامة البرهان على
امتناع العود ادعى الضرورة فيه ذهب جماعة من [illegible] الضرورة كابي على [illegible] وعبر من
المتاخرين والحول [illegible] بكونه ضروريا وكثير بكونه ضروريا وقد يستدل بجواز تعقيبه والشي
مع جواز التعقيب لا يكون ضروريا وشرط [illegible] من المتاخرين لما تنبهوا لذلك تحكم
ودعاكم اذ لم ينجا والى تخصيص الدعوى وادعى ان [illegible] تحتهم فاذا هو
ما نشتهم [illegible] وكاثر [illegible] الدعوى ان المعدوم لا يعاد مع جميع
عوارضه وهذا متفق عليه مذهوب اليه فان بعض العوارض لا مدخل له في هويه
الشخص مثل القدر المعين وامثال هذه فاذا لم يكن لها مدخل فلما صرحوا بان الشخص
بعد البعث يكون على صفة اخرى انقطع النزاع بل تقضى دعوتهم تجويز العود
مع بعض العوارض وهو المدعى قال الفصل الرابع الى قوله وتصير الى قطعيا
أقول اتفق المحققون على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم اى كل ما فرض
فهو اما موجود او معدوم وقالت المعتزلة انها متحققة وسموها بالحال وقالوا
ما هو ثابت اى متقرر كما ذهبوا اليه اما ان يكون موجودا او معدوما او لا
موجودا ولا معدوما وعرفوها بانها صفة لموجود ليست بموجودة ولا معدومة
ووافقهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين من اصحاب الشافعي رضي الله عنه في ثبوتها وانما

قال

في ثبوتها ح

قال اذ ما علم موجوديتها في التعريف واحتجوا على ثبوت الحال بوجهين ما الوجود
اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاول والثاني باطل فتعين الثالث
وهو المطلوب اما الاول فلانه لو كان الوجود موجودا يلزم اتصاله بالوجود لذلك الوجود
وجود آخر فيتسلسل واما الثاني فيستحيل ان يكون الوجود موصوفا بنقيضه كلا
فلا يكون معدوما فان قلت هذا منقوض بوجود المعدوم فانه معدوم قطعا
قلت تلك مناقشة في وجود المتحول والجواب لم لا يكون ان يكون وجود الوجود
عينه لان ما هو عين الحقيقة لا يحتاج في تحققه الى مخصوص آخر ثم السواد والبياض
يشتركان في اللونية ويتخالفان بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فاللونية تخالف البياضية والسوادية معا فاما موجودتان او معدومتان
او لا موجودتان ولا معدومتان والاول والثاني في تعين الثالث وهو المدعى
اما الاول فلانه لو كانا موجودين يلزم قيام العرض بالعرض لان اللونية عرض
وهي قائمة بالسوادية والبياضية لاتصاف السواد والبياض باللونية وقيام العرض
بالعرض مح كما مر واما الثاني فكذلك لانا نعلم ضرورة انهما ليستا معدومتين وكذا
عالمية الله تعالى تشارك لعالميتنا في مطلق العالمية ولا تشترك عالميته تعالى
لعالميتنا وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص ولا يكونان موجودين
ولا معدومين لما مر فتكون عالمية الله تعالى لا موجودة ولا معدومة وكذا الكلام
في العالمية والحوادثية والجنسية وعلى ذلك الجواب لانا اسماع [illegible]

العرض بالعرض فان السرعة والبطء انما هما بالحركة اذ لا يتصف الجسم بهما بل الموصوف
بهما انما هو الحركة مع ان اتصاف الحركة اعراض وفي هذا البحث تفصيل والحاصل
ان المبطل لمذهبهم بالطبع بحيث لا يخفى على احد بطلانه ان لم يقولوا العدم هو حيث
انتفا المعقول عنه وعرفا ولعلهم لم ارادوا بالعدم هذا المعنى وكل ما لا
يكون موجودا يكون معدوما بالضرورة وكل ما لا يكون معدوما يكون موجودا وهم
سلموا ان الحال ليس بموجود فهو عين تسليمهم انها معدومة ولو ارادوا
~~انه معنى اخر فقد سلموا ان الحال ليست بموجودة فهو عين تسليمهم انها معدومة~~
ولو ارادوا به معنى اخر فقد سلموا انه لا واسطة بين ما هو الموجود والعدم
في نفس الامر وبطل دعواهم التي وضعوها في معارضة من قال انه لا واسطة
واخذ العدم بالمعنى المذكور وصار النزاع لفظيا على ان معارضتهم اياهم دالة
على انهم وافقوهم في تفسير الوجود والعدم والا لا وجه للمعارضة وفي ظهر
فساد رايهم بالكلية فاحفظه الى العرائض اقول تعريف الوجودي
والعدمي من جملة ما يحتاج الى العناية اليها اذ كثير من المباحث العقلية
يبنى عليها وليس في كتب اهل العلم تحقيق ذلك فنقول قد عرفت فيما
سلف ان الوجود هو الكون والعدم انتفاؤه فالموجود ما له الكون والعدم
ما ليس له الكون اما الوجودي والعدمي فقد تحير فيه اكثر اهل العلم فتارة ما
فرقوا بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي حتى ما فرقوا بين المعدوم

والعدمي

والعدمي مع ان ظهور الفرق بينهما ربما فرقوا بين الوجودي والحقيقي و
العدمي والاعتباري حيث تتبع كتبهم عرفت هذا فاعلم ان الوجودي
ما ليس في نفس مفهومه حقيقة نفي شي كالبصر والضوء فان ليس في
مفهومهما بحسب العقل واللغة نفي شي اصلا فان البصر هو قوة ادراك الاشيا
المرئية والضوء كيفية محسوسة منبسطة على الاجسام تدرك بواسطتها الاجسام
والعدمي ما يكون في نفس مفهومه نفي شي كالعمى والظلمة فان العمى عند من
هو عدم ما من شانه البصر والظلمة عدم الضوء فان قلت الضوء كما هو محسوس
منبسط فكذا الظلمة ايضا محسوسة ترى منبسطة على الاجسام فلم كان الضوء
وجوديا والظلمة عدمية قلت لا فرق بين من يكون مفتوح العين في الظلمة
الشديدة وبين مغمض العين فيها في ان يظن انه مدرك وما يظن عند الاغماض
على ضربه فكذا عند عدم الاغماض فلا تغتر بالفرق في الوجودي والعدمي
فان اللفظ قد يكون مجردا عن علامة النفي مثل الاولين ويكون المعنى عدميا
كالعدم والنفي وقد يكون اللفظ مشتملا على علامة النفي والمعنى وجوديا كالا
عدم فان معناه الوجود ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا عن الوجودي اما
واحدا كالعدم او اكثر كالامكان الخاص فانه نفي عليه سلب الضرورة
عن جانب الوجود وسلبها عن جانب العدم وقد يكون مركبا من وجودي وعدمي
كالعمى فانه ليس عدم البصر فقط والا لصح اطلاق العمى على الجماد بل عدم

العمى

العدم عما من شأنه ان يكون بصيرا فعدم البصر عدمي وعما من شأنه البصر وجودي

فان قلت قد ذكرتم فيما مضى ان النفي معنى زائد اضافي فكيف يكون مجردا

قلت يعني نفيا مجردا او وجودي دال على معنى النفي كما في العمى لا مطلقا

وكذلك العمى اخص وعدم القدرة عما من شأنه القدرة والجهل عدم العلم عما

من شأنه العلم والسكوت عدم التكلم عما من شأنه التكلم وامثال هذه كثيرة

واذا عرفت ان الفصل قد يكون مركبا من عدمي ووجودي فيتفرع عليه جواب

م لا نسلم ان يكون الفصل عدميا صرفا على المدعى لان الفصل الوجودي يمتنع

صدقه عليه وقد اشتهر بين اكثر اهل العلم ان كل وصف جاز ان يصدق على

المعدوم كما مر عليك ت لا نسلم ان يكون بعض الفصل وجوديا لجواز

انتفاء الفصل بانتفاء القيد الوجودي كالعمى فانه جاز ان يسمى بانعدام ما

من شأنه البصر فيكون الانتفاء بعض الفصل فيكون عدميا اذ ليس هناك عدم

وليس اصل التحصيل ذهب الى ان يتصف الفصل وجودي كما سيأتي فان

قلت سلمنا ان الانتفاء يكون بعض الفصل لكن كيف يلزم ان يكون الانتفاء عدميا

قلت المراد بالفصل ان يكون حاصلا عدميا وكذا بالوجودي كعدم العلم

فانه بغير حاصل وهو الوجود ثم الوجودي لا بد وان يكون بعض الفصل لان

بعض انتفائه وانتفاء الوجودي عدمي ثم ذلك الفصل جاز ان يكون نفيا

مجردا اما التغير الذي مر جاز ان يكون مركبا لعدم اجماع الشيوع فكان

او ثابتا

او ثابتا واخرنا انه جاز ان يكون بعدم احدهما او بعدمهما قال الصحيح الثالثة

في الماهية الى اخر الفصل اقول هذا الفصل يشتمل على تعريف الحقيقة والالفاظ المستعملة

في الحقيقة بجهاتها فنقول كل شيء فرض كليا كان كالانسان او جزئيا كزيد مثلا فله

حقيقة هو بها هو وهذا الثاني المشهور في الحقيقة لان العقلاء اتفقوا على ان حقيقة

الشيء ما به الشيء هو هو كالانسان مثلا فان حقيقته الحيوان الناطق اذ لا

شك في ذلك انه حقيقته لو فرض انتفاؤه لما كان انسانا ثم الشيء ان كان كليا

يسمى حقيقته ماهية وان كان جزئيا تسمى هوية فيقال ماهية الانسان وهوية

زيد ثم كل حقيقة فرضت كلية كانت او جزئية مع قطع النظر عما في نفسها يعني ما به

تحل بها الحقيقة الا انها ما ثبت لها او منها دخل عنها هو ذاتي كان او عرضيا واذا اخذت

مع شيء اخر كانه معنى اخر غير الحقيقة مع قطع النظر عما الحق بها

سواء كانت معها او لا فيقال لها الحقيقة من حيث هي واذا اخذت مع شيء اخر يقال

لها الحقيقة من حيث كذا فالحقيقة من حيث هي ليست الا تلك الحقيقة فقط

بمعنى ان تلك الحقيقة ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خارجية ولا

ذهنية لا على معنى انها اذا اخذت في تلك الحيثية لا يلحقها شيء من هذه المعاني

فانه ذلك بل على معنى ان شيئا منها ح لا يكون نفسها ولا داخلا فيها واذا

اخذت حقيقة الحيوان مع الوجود به مثلا كان حقيقة الحيوان يقال لها الماهية

من حيث انها موجودة لا من حيث هي ويقال للماهية من حيث هي الماهية

لا بشرط شيء اي لا بشرط معها شيء وان كان معها الف شيء لا بالتبع ولا بالاثبات
ولو شرط ان لا يكون معها شيء يقال لها الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية المجردة
فان قلت اذا شرط ان لا يكون معها شيء فقد جعل معها شيء وهو ان لا يكون معها
شيء قلت لان شرط لا شيء انما يتحقق لو لم يكن للماهية شيء مع الماهية
لا بشرط شيء موجود في الخارج وان كان معها الف شيء لانها من حيث هي بالمعنى
المذكور اي نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها وجودا كان او عدما
جزء الماهية الموجودة اذ نفس الحيوان مثلا جزء الحيوانات قطعا وجزء الموجود
موجود واما الماهية بشرط لا شيء فلا يثبت وجوده في الخارج ولا في الذهن لان
العقول شرط زائد على الماهية ونقل عن افلاطون انه لابد في كل طبيعة نوعية من
وجود شخص مجرد عن كل العوارض وفيه تنافر لانه متى كان شخص موجود ايكون
مع الحصول فلا يكون مجردا عن جميع العوارض الا انه يريد انه مجرد عما سوى الفرد
وحكوا عنه انما احتج على ذلك بانه لا شك في وجود انسان معين كهذا الانسان
وهو انسان مقيد فالانسان الذي هو جزء موجود لعموم والانسان
مشترك بين الاشخاص المختلفة الحسية مجهول عن كل ما والا لم يكن مشتركا وبين
اشخاص ذو اعراض مختلفة ولا شك انه انسان مجرد لا تفقد عند فساد
هذه الاشخاص الحسية فلا بد من وجود انسان مجرد عن كل العوارض وجوابه
ان ما يكون موجودا في الخارج يمتنع ان يكون مشتركا فيه لامتناع تعدد الموجود

الواحد

الواحد في ان واحد في محل موصوف بالوجود في المقيدات يمتنع ان يكون مشتركا
بل يكون متفردا معينا لاختصاص وجود لحامله [illegible] وانما المشترك
هو الحقيقة المعقولة المجردة عن القصور الخارجي وعن توابعه من الكيف والكم و
الاين والوضع وغير ذلك من عوارضه اذ تسلطوا بانه لكل الحيوان المشترك فيه
بين الاشخاص انما لم يكن في احد بعينه او واحدا بالحقيقة فان كان له ولم
يشترك الاشخاص في صفات ذلك المعين [illegible] زيد على عمرو وهو [illegible]
السابق يلزم ان يكون كل انسان مجردا الان لان الطبيعة الواحدة من الاشخاص
عن الماء والحاجة اللاحقة ان يكون مطردا في جميع الاشخاص ولا انما قد دللنا
على ان ما لا يكون في محل شخص لابد ان يكون متشخصا بالمادة والعرض الامام
على قوله ان الطبيعة الواحدة مشتركة في الاشخاص عن البقاء بل والحاجة الدائمة
سقوط الموجود فانه في الواجب مستغن عن البقاء بل في كمال يحتاج على
فوضعه بل انا لا نحتاج في بعض الفصول فان الحيوان في الانسان يحتاج الى الناطق
وفي غير الانسان مستغن عنه ويحتاج الى فصول اخرى مع ان طبيعة الحيوان واحدة
وما قال ثانيا ان ما لا يكون في محل شخص لابد وان يكون متشخصا بالمادة مبني على
الاول فهو ايضا فاسد فلهم ان يقولوا ان الموجود ليس طبيعة واحدة في
الجميع بانه مقول على التشكيك ولا نسلم ان طبيعة الحيوان محتاجة الى شيء من
الفصول المعينة بل يحتاج الى فصل ما فاذا وجد فصل فقد وجد الجنس لا على

انه يحتاج الى ذلك الفصل من حيث انه مميز بل من حيث انه فصل ما والكلام في الثاني
مبني على الاول وشيخي هذا اعظم اصولهم وقواعدهم فلهم ان يطعنوا ابدا
عليها قال الفصل الثاني في اقسام الماهية الى آخره اقول الماهية اما بسيطة
وهي التي لا يلتئم جميعها من معان مختلفة كالواجب والوجود او مركبة وهي التي يلتئم كذلك
وكل من البسيطة والمركبة اما حقيقية او اعتبارية والاعتبارية اما وجودية او عدمية
فهذه ستة اقسام البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي والبسيط الاعتباري الوجودي
والاعتباري العدمي والمركب الاعتباري الوجودي والاعتباري العدمي وفي كل
من هذه نظر الوجودي عن العدمي كتغير تناظر العدمي وانما قسم الاعتباري الى
الوجودي والعدمي دون الحقيقي لان الحقيقي لا يكون الا وجوديا لان الوجوديات
امور محصلة في انفسها فان لم يكن في الخارج فثابت حقيقي بخلاف العدميات فانها غير
محصلة في انفسها ولا ثبات لها في نفس الامر الا بالفرض والتقدير لان النفي لا يجتمع مع الغير
احتمالا حصل الا الثبات ثم الحقيقي ما يكون عين نفس الامر اي لا يكون من شائبة الفرض
والتقدير والاعتباري ما يكون بفرض العقل وتعريف الوجودي والعدمي قد مر اما
البسيط الحقيقي كالواجب والوجود اذا لم يجعل من الكيف او جعل لم يجعل الكيف جنسا
وكذا النقطة والبسيط الاعتباري فكوجود المجهول فان العقل يخترعه الى شيء
الاشيا في زمان المجهول لكن بعد النظر يعرف انه ليس حاصلا عنه لان ما حصل من الحقيقة
والثبوت لا يحتاج الى الخوف بل بعد الحصول لماهيته وذلك لان العرض انما يتحقق

بوجودين

بوجودين وجود في نفسه ووجود لغيره والوجود الاحتياج في الاول الى الاول الا انه استغنائه
عن بدايته وحاجته في الثاني لانه لو كان للوجود وجود يلزم التسلسل وكذا كل
صفة مفهوم ما يحتمل مفهوم الموصوف كحصول الحصول ولزوم اللزوم ووجوب الوجوب
ولزوم العدم وحدوث الحدوث وحلول الحلول وما يجري هذا المجرى وهذا اصل
يعتبر في الحقيقة كثير من المواضع الصعبة واما المركب الحقيقي فكالبيوت المركبة من
العناصر والسبب الاجزاء والاعتباري فكالمركب من الجنس والفصل مثل الحيوان
الناطق فان العقل يعتبر الى الجنس والفصل موجودا متمايزا بالذات
كالسقف والجدار في البيت فيتميز منها النوع وليس في الخارج كذلك والا لما صدق شيء
منهما على النوع حملا لا يصدق شيء من السقف والجدار على البيت بل ذاتهما وذات
النوع واحدة فان الشيء الذي هو الحيوان هو بعينه الناطق والانسان وانما تختلف
جنسا وفصلا ونوعا باعتبارات في تلك الذات من حيث انها جسم نام حساس متحرك
بالارادة مجهول ومن حيث انها مدركة للمعاني الكلية موصوفة بالكلام النفسي ناطق
وباعتبارهما جميعا انسان وتحقيق هذا الموضع سيتلى عليك في الفصل الثالث
مفصلا اعلم ان التركيب الذي بين الجنس والفصل حقيقي من وجه وهو انه
يعتبر من حيث هو اذ يحصل حقيقته في نفس الامر متميزة عن غيرها بالخصوصية كخواص
ولوازم وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا لكنه ليس بتركيب واي اهل
العرف لانهم ما فهموا وانما فهموا الحقيقي بل المفهوم عندهم التركيب الانسا

المتباينة الذات كما في تركيب المعدن من العناصر مما يغاير عنه التركيب المتعارف الذي هو
من المتباينة عليه هذا التفاوت من الكتاب حيث جعله باعتبار ما نسبه الفعل الى الجنس والفصل
موجودات التمام منها النوع وبعد التركيب حقيقيا اذا فرض بين الموصوف وذاته
والصفة اللذين ليس بينهما تركيب بحسب تحقق حقيقة ذي خواص ولوازم حاصلة من
التركيب كما في شأن الحقائق مثل ما يفرض بين الجدار مع الابيض مثلا باعتبار ما
مطلقا اذ ليس فيه شيء من التركيبين وقد يعرض التركيب بين امرين متباينين
كزيد وعمرو حيث يصيران موثرين في شيء مع ملاحظة الفعل بحيث يعين على امر فعروض
هذه الاتحادات للاشياء الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا كالوجود
لما عدا الموجود الاشياء المجتمعة في الخارج حقيقي وجود الوجود اعتباري
وكالوحدة فانها قد تكون حقيقية كما في الواحد بالحقيقة وقد تكون اعتبارية كما
في التركيبات الاعتبارية فان تركيبها ووحدتها باعتبار العقل **تنبيه** الاعتبا
ري قد يكون بمحض الفرض فان كان محكما يكون كاذبا كالكون الجزء [illegible]
تصور الكون مجردا عن [illegible] كمفهوم الممتنعات في الكليات وقد يكون [illegible]
متحقق في الخارج اما معا كالمعية باعتبار تحقق الشيئين في حالة
واحدة وح يقع الاعتبار في تركيبها وجعلها شيئا واحدا او لا معا ويقع الا
عتبار في الجمع والتركيب كالتقدم زمانا فانه الذي [illegible] عن الشيء زمانا وهو
ليس مع [illegible] وقد يكون الاعتبار بحسب اتفاق الاشياء [illegible]

العقل

لعلمه

[illegible]

العقل بل بحسب الخارج لما في الخارج انما في نفسها كذلك فيتبين الى ان في الخارج
كذلك وقد يفرض [illegible] الى تحقق نفس الامر ككون الشيء [illegible] ولازما وعلة ومعلولا
وشرطا ومشروطا ومتباينا والنسب بينها كالملازمة والعلية والمعلولية والامتناع
والامكان والمرجوحية والرجحان والحاجة والغنى وما يجري هذا المجرى هذا الكلام نكر
هذه الاشياء موجودة في الخارج وقد ينبغي للانسان النافي تحقق بعض الامور وهذه
الحالات [illegible] وجعلها دستورا اسهل عليه الاطلاع على اسرار الحكم والمواقع
قال **الفصل الثالث** في احوال الماهية المعقولة في نفس الامر **اقول** هذا الفصل يشتمل
على بحثين الاول في تحقيق احوال الماهية والثاني فيما يتبعها الاول نقول احوال الما
هية ان ما يكون محمولا كالجنس والفصل وما لا يكون كاجزاء البيت واجزاء العدد
ويتبع كتب القوم تحقيق ذلك وتحقيقه ان المركب على قسمين لحلول منهما تركيب حاصل بوجه
احد القسمين ان يكون اجزاءه محمولة والاخر ان يكون غير محمولة وذلك لان المركب اذا كان
عبارة عن مجموع عدة موجودات مختلفة الحصول في الان كالسرير والعش
والمعاجين وغيرها وهو التركيب الحقيقي المتعارف عند اهل العرف فيمتنع حمل تلك
الاجزاء عليه [illegible] العشرة [illegible] السكنجبين [illegible]
[illegible] المركب المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو واحد منها فاذا
كان عبارة عن شيء موصوف بصفة [illegible] كالانسان مثلا فانه عبارة عن شيء هو
جوهر ذو ابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق فيصدق كل منها عليه [illegible]

[illegible]

فيمتنع

ولنعد ذلك الشيء اذا حصلت فيه معان مستتبعة لخواص حتى كان له مقومون جاء الحيوان
والنبات فان المعادن يحصل من تلك المعاني والخواص بعضها دون بعض ما يصادف علته فهو
هو وهو بعينه باعتبار حصول لها شيئا مخصوصا داما هو بخصوصه عبارة عن سائر
الاشياء بالماهية والخواص الذي المراد بهذا النوع من الماهيات المركبة من الاجزاء
المحمولة سواء الذي تعرض بخصوص له معان مخصوصة يتبعها صفات لا توجد بدون تلك
المعاني فالمفهوم ان المشتق منه هو الذاتيات والتابع بخصوصه فانها لوازم او عرضيات
كما حصل ما اذا لم نرنا نعله من المعاني كالابعاد والنمو والحركة والحس والادراك
والنطق وهي استتبعت معان اخرى كالابعاد للتحيز والنمو للتغذي والحس
للانفعال والنطق للتعجب والضحك والجوع وقابلية الصناعات فصار شيء جوهرا
جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصارت
متحيزا متغذيا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وهذا
التحقيق عرفنا معرفة الذاتيات والعرضيات وهي من اسرار الحكمة وليس في كتب
القوم هذا التحقيق بهذا التفصيل وهو احلى واعرف مما ذكروه في تعريف الذاتي
لان الجنس ما قالوا في تعريفه انه الذي لو توهم ارتفاعه عن الشيء لما بقيت ماهيته
ذلك الشيء هو انه الذي يكون تصوره سابقا على تصور ماهيته التي يحصل بها بالحقيقة
موقوف على معرفة الماهية الموقوفة على معرفة الذاتي لانه لو لم تعرف الماهية كيف
نعرف ما ذكرناه قلت هذا الاصل الذي اصلتموه يوجب ان يكون الحيوان

حسا

حساسا متحركا بالارادة من الذاتيات فالنامي والحساس والمتحرك بالارادة من العرضيات لان
النامي يتبع للمتغذي والحساس والمتحرك بالارادة للحي فعلى هذا النامي بالحقيقة هو المتغذي
الذي له قوة النمو اذ النمو هو ازدياد الجسم باتصال جسم اخر غذاء اي معد للانفطار على
نسبة طبيعية كما في هذا الانفعال الاول بل مقترنا به وهذا ظاهر والحي ليس
له قوة الحياة فالحساس فانه يتبع قوة الحس وهو ادنى درجة الذاتيات فانه
يكون الحساس بهذا المعنى تابعا له بل ما هو بالفعل وذلك عرضي وكذلك حكم المتحرك بالارادة
فالحي من توابع القوة ومعلوم ان الحصول مما يتبعه والعدم وما يشبهه خارج عن
حقيقة الشيء واعلم ان المراد بهذه المعاني ذاتيات كانت او عرضيات ليس ما يكون
كذلك ذاتيا بل ما يكون له قوة ذلك فالحساس ما له قوة الحس وكذلك ذاتيا او ادراكيا
وكذا الناطق فالمراد بالنطق ادراك المعاني والكلام النفسي ومعه ثم النماء و
الحس والحركة والنطق ليست من الذاتيات اذ الانسان ليس عبارة عنها بل عن
مجموع الامور التي هي قوتها تلك كما عرفت ان الاعراض عن الاصول منفصلة عنها لكن
اجزاء الماهية وان كانت متميزة بحسب المفهوم والحصول العقلي لكن لا يتميز
بحسب الحصول الخارجي بان يكون كل واحد منها موجودا مستقل الذات لما
عرفت ان طبيعة الحقيقة محصول واحد من حيث ذاتها واحد فعلم تحقيق قول الاوائل
من الحكماء ان اجزاء الماهية لا تكون متميزة في الوجود الخارجي اي لا تكون موجودات متمايزة
الذوات والحصول ويزعم الامام ان تركيب الانسان من الشيء الذي اجزاؤه متميزة بحسب

ولبعد ذلك الشي اذا حصلت له معان مستتبعة لخواص حسب ما كانت له معنون كالحيوانات
والنباتات والمعادن فيحصل من تلك المعاني والخواص بعض ما يصادق عليه مفهوم
هو هو بحسب اعتبار حصولها له حصولا مخصوصا اما هو مخصوص عند عروضها
الاشياء الماهية والخواص الذاتي المراد بهذا النوع من الماهية اي المركب من الاجزاء
المحمولة كالجنس والفصل فيحصل له معان مخصوصة يتبعها صفات لا توجد بدون تلك
المعاني كالمفهوم المتنوع عنه هي الحيوانات والنباتات مخصوصة ما كانت له اولا هي العرضيات
كما حصل لها الاولي هنا نوعه من المعاني كالابعاد والنمو والحركة والحس والارادة
والنطق وهي استتبعت معاني اخرى كالابعاد للتحيز والنمو للتغذي والحس
للانفعال والنطق للتعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصارت له جوهرا
جسما نباتيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصارت
متحيزا متغذيا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وهذا
التحقيق عرفنا معرفة الذاتيات والعرضيات وهي من اسرار الحكمة وليس في كتب
القوم هذا التحقيق بهذا التقرير وهو احلى واعرف مما ذكروه في تعريف الذاتي
لان احسن ما قالوا في تعريفه انه الذي لو توهم ارتفاعه عن الشي لم تبق ماهيته
وذلك الذي هو انه الذي يكون تصوره سابقا على تصور ماهيته التي هو فيها بالحقيقة
موقوف على معرفة الماهية الموقوفة على معرفة الذاتي لانه لو لم تعرف الماهية كيف
يعرف ما ذكروا فان قلت هذا الاصل الذي اصلتموه يوجب ان يكون الحيوان

جسما

حساس

جسما متغذيا ناميا من الذاتيات النامي والحساس والمتحرك بالارادة من العرضيات لان
النامي تبع للمتغذي والحساس والمتحرك بالارادة للحي علة النامي بالحقيقة هو المتغذي
الذي له قوة النمو اذ النمو هو ازدياد الجسم باتصال جسم آخر غذائي في معنى الاقطار على
نسبة طبيعية كما تجيء وهذا لا يتعقل اولا بل هو متغذ ثانيا وهذا ظاهر والحي الذي
له قوة الحياة فالحساس ما يتبع قوة الحس وهو ادنى درجة الذاتيات ملك
يكون الحساس بهذا المعنى تابعا له بل ما هو بالفعل وذلك عرض وكذلك حكم المتحرك بالارادة
في الحي من توابع الفعل ومعلوم ان الحصول مما يتبع والعدم وما يتبعه خارج عن
حقيقة الشي واعلم ان المراد بهذه المعاني ذاتيات كانت او عرضيات ليس ما يكون
كذلك دائما بل ما يكون له قوة ذلك فالحساس ما له قوة الحس سواء كان دائما او لا دائما
وكذا الناطق فالمراد بالنطق ادراك المعاني والكلام النفسي ومعنى تمام النماء و
الحس والحركة والنطق ليست من الذاتيات اذ الانسان ليس عبارة عنها بل عن
مجموع الذات التي فيها قوة تلك كما عرفت الا انه عند الحصول معقول عليهما له
اجزاء هذه الماهية ولئن كانت متميزة بحسب المفهوم والحصول العقلي لكن لا تكون
متميزة بحسب الحصول الخارجي بان يكون كل واحد منها موجودا مستقل الذات لما
عرفت ان طبيعتها الحقيقية محصول واحد من حيث ان ذاتها واحدة فما حقق من قول الاوائل
من الحكماء ان اجزاء الماهية قد لا تكون متميزة في الوجود الخارجي اي لا تكون موجودات متمايزة
الذوات والوجود ومع الامام ان يكون الانسان من القسم الذي اجزاؤه متميزة بحسب

الوجود الخارجي فما كان الملحوظ اجزاء الماهية من تلك الحيثية في الوجود في الخارج
مثل الصورة البدن اللذين هما جزءا الانسان نوع فردا لا تتميز الا في الذهن مثل السواد
فانه حينئذ لا يتميز عن فصله في الخارج ونا بعض ذلك ما نقوله المباحثون وغيره
واصح لانه تركيب الانسان لو كان من النفس والبدن لما صح حملهما على الذات في الوجود
فلم يصدق شيء منهما عليه فلا يصدق عليه انه الحيوان الناطق مع انه هو ايضا
وجودا بان اجزاء يحمل عليه انه الحيوان الناطق وههنا بحث يجب ان يعلم النفس
حقيقة حال الاجزاء المحمولة وينقطع بذلك ما يختلج في الخواطر من الشبه فنقول الاجزاء
المحمولة متحدة بالذات متغايرة بالماهية فالمراد بالذات ههنا ما صدق عليه
الشيء فاتحاد الذات ان يكون ما صدق عليه الاجزاء شيئا واحدا فالشيء الذي هو
الجسم هو بعينه كلمة الشيء الحساس المتحرك بالارادة اولهم لذلك المصداق الاجزاء
على الماهية ولذلك في تغايرها بالماهية فماهية الحيوان مغايرة لماهية الناطق
ضرورة واذا كان كذلك يكون وجود الحيوان غير وجود الناطق لامتناع قيام العرض
الواحد بمحلين وايضا الجزء من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه
فلو حصل لجميع المركب وجود اخر كان له وجودان وانه خلاف [illegible] فكذا الحدث الذاتيات
فيها ابها موجود واحد والحق انهما موجودان متحدان بالذات متغايران
بالماهية والوجود كما ان زيدا مثلا اذا صار كاتبا فالكاتب ان صدق
على زيد لكنه من حيث هو شيء اخر حدث بعد وجود زيد فوجود الكاتب من حيث هو

الانسان هو الحيوان الناطق

مغاير

مغاير لوجود زيد فتبصر فان قلت لو كان لكل منهما وجود على حدة فهما موجودان مختلفان
بالماهية والوجود فيمتنع صدق احدهما على الشيء الواحد قلت لانم امتناع الصدق وانما
يمتنع لو لم يتحدا بالذات ثم التركيب العقلي من الجنس والفصل باعتبار انهما
موجودان التام منهما النوع كما في الشيخ العدل لعشاري لما علم ان مفهوم هذا
النوع انه شيء صدق عليه الاجزاء الا انها شيء يجتمع من تلك الاجزاء والعقل قد يعتبر
هذا فيقول هذا فرد اعتباريا وشكل الامام في كتبه على تحقق الاعتبار بانه ان
الاعتبار ان طابق الخارج كان الامر حاصلا حقيقيا لا اعتباريا والا لزم ان يكون
كاذبا والكذب لا اعتبار به قلت من الحقائق ما يحصل تحققه في نفس الامر بالقوى
الباطنة اي لو كان فهو لحقق كما يتكلم في القوى الباطنة كالطبايع مثل الجنس
والفصل والخاص وعدد الكل المعدومات من الممكنات والممتنعات والنسب بين الكليات
وبعض المعقولات كقولنا الجنس كلي واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين
والمحال كلي وهذه الاشياء صادقة في انفسها وفي الاذهان دون الخارج اذ الحكم الحاكم
وجب ينتفي وجود المحكوم عليه في الخارج فان كانت النسبة في تصورها واحكامها
انما هي نفس الامر وتلك القوى كذلك بل هي صادقة مطابقة لنفس الامر كقولنا الجنس
كلي على معنى انما هو حيث في نفس الامر والذهن فهو كلي فيها واما اذا كانت النسبة
انما في الخارج كذلك فلا يصدق وذلك لان الصدق والكذب انما يتعينان
بالنسبة فاذا قيل الجمرة [illegible] وقد كان اذا فامر بينهما ما العقل صادق

بف

ت

في الاذهان فحسب الا في نفس الامر

النسبة

النسبة

ولا يلزم من كون الماهية موصوفة بها مجهولة بل يعلم انطباقها وعدم مطابقتها انما
يعتبر بالنسبة الى تلك القوى في نفس الامر وعدم مطابقتها الخارج والا لوجب كونها
قال البحث الثاني الجامع اقول الجزء المحمول ان كان تمام المشترك الحقيقي بين مختلفين
فهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما من انواع
الحيوان وكذلك الجسم تمام المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فهو الفصل
سواء كان مختصا بالماهية كالناطق او غير مختص كالحساس المتحرك بالارادة فانه غير
مختص بالانسان لوجوده في جميع انواع الحيوان لكن اذا كان مختصا فتميزه للنوع
عن غيره ظاهر واما اذا لم يكن مختصا فلكونه ايضا مميزا له لانه ولو كان غير مختص لكن
لا يكون جزءا لجميع الحقائق لبساطة بعضها فيتميز عما ليس جزءا منه فيكون ايضا فصلا كما
الحساس المتحرك بالارادة فانه مميز الانسان عن الجمادات والنباتات وفصل الجنس
لا يكون لبعض اجزاء الماهية افتقار الى البعض الاخر لان الجزء المحمول يجب ان لا
يحصل بينهما حقيقة متحدة هذا هو المشهور منهم وانت عرفت ان المثال لا يصح
الفصل الكلي والخفي هذا في المركب من الاجزاء الغير المحمولة ظاهر لان الجزء الصوري
احد اجزاء المركب فهو محتاج الى باقي الاجزاء لا محالة بذاته واما في المركب من الجنس
والفصل فغير واضح الا ان الفصل علة حقيقية للجنس بل لانه يصير بالحقيقة
الجنس محتاج الى ... مثل الحس الحساس المتحرك بالارادة فان الحساس المتحرك بالارادة
محتاج الى ... لكونه صفة وصفة الى الجسم وهذا واضح وكذا اللون العارض للبصر فانه الناس

جام

ما به الانقسام ولذا في كل فصل وهذا بين وقال الشيخ ابو علي ان تبنا بناء على ان احدهما محتاج
الى الاخر لان الفصل علة لحصة النوع من الجنس والحصة هي فرد من افراد الجنس يكون جزء
النوع واستدل بان احدهما لا بد وان يكون علة للاخر والا لاستغني كل منهما عن الاخر
فلم يحصل التركيب لما علم انه لا بد من افتقار بعض الاجزاء الى الاخر واذا كان
احدهما علة للاخر فالجنس لا يجوز ان يكون علة للفصل والا لكان مستلزما للفصل
فيلزم ان يكون الجنس منحصرا في النوع وهو باطل فتعين ان يكون الفصل علة للجنس وفيه
نظر لانه ان اراد بالعلة العلة التامة او العلة كيف ما كانت تامة او غير تامة
فان اراد العلة التامة فلا نسلم انه لو لم يكن شيء منهما علة للاخر لزم الاستغنا
لجواز ان يكون احدهما علة ناقصة للاخر فلا يلزم الاستغنا وان اراد بها العلة
كيف ما كانت فلا نسلم انه لو كان الجنس علة يكون مستلزما للفصل لانه انما يكون مستلزما
لو كان علة تامة اذ العلة الناقصة كالمادة للمركب لا تستلزم المعلول وان
سلمنا لكن الكلام في الحصة فلم لا يجوز ان تكون الحصة علة وهي مستلزمة للفصل فلا يلزم
الانحصار وايضا فيه فساد اخر وهو لزوم مذهب افلاطون والشيخ ومن تابعهما
ان البدن شرط لحدوث النفس عن العقل الفعال كما هو مرادهم بالبدن
اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان والفصل اما النفس او الحاصل من النفس بواسطة
تعلقها بالبدن وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل لزم الدور اما
اذا كان المراد بالبدن الحيوان فلكون الفصل متوقفا عليه فلو كان علة له يلزم

الدور ولو كان المراد به الجنس فيكون الفصل متوقفاً على الجنس والجنس متوقفاً على النامي لأن
النامي فصل فيكون الفصل متوقفاً على الجسم النامي والجسم فصله والنامي متوقف على
الحساس المتحرك بالإرادة لكونه فصلاً للجسم النامي والجسم متوقف على النامي فيبقى توقف
النامي عليه فيلزم أن يكون الفصل متوقفاً على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة لأن
المحتاج إلى المحتاج محتاج فيلزم أن يكون الفصل متوقفاً على الحيوان فلو كان علة له يلزم
الدور ولو كان المراد بالجنس الجسم النامي وهو محتاج إلى الحساس المتحرك بالإرادة
فيلزم أيضاً احتياج الفصل إلى الحيوان ويلزم الدور كما عرفت وعلى أن يجاب عن السؤال الخمسة
بأن الحصة لو كان علة للفصل لتقومت بعلته وهي إنما تصير حصة بعد انضمام الفصل إليه
فقبل انضمام الفصل إنما يكون طبيعة الجنس فقط فلو كان علة للفصل يلزم أن يكون الجنس علة
له وحينئذ يبقى السؤال الخمسة الثالث **حاصله** أجزاء الماهية سواء كانت مادية أو صورية
تتقدم بالوجود على حصول الماهية في الذهن والخارج لأن الجزء سواء كان مادياً أو صورياً
يتوقف حصول الكل عليه والموقوف عليه يجب أن يكون متقدماً على الموقوف وكذا علم
الجزء سابق على عدم الكل لكن يكفي فيه سبق عدم واحد من الأجزاء فإنه إذا انتفى جزء
واحد انتفى الكل بخلاف الوجود فإنه ما لم يتحقق جميع الأجزاء لم يتحقق الكل فإن
قلت جميع الأجزاء نفس الماهية فلو وجب تقدمها على الماهية لزم تقدم الشيء على نفسه
وهو محال قلت المراد أن وجود الأجزاء جميعاً يتقدم على حصول مجموع الأجزاء من حيث
هو المجموع لا أن كل جزء واحد لا من حيث أنه أسبق لأن جزء وجود [illegible] الجبلية مجموع

الوجودات

قوله الحصة في زمن الجنس ههنا بمعنى صحيح وطبيعة [illegible] فعلها لا يوجد عليه

المجعولات والتعلق واحد من الوجودات على مجموع الوجودات تعلق واحد بين
الكل وهذا كحصول العشرة أيضاً مثلاً فإنه مجموع عشرة وحدات ثم المركب لا بد وأن
ينتهي تحليله إلى البسيط إذ لو لم ينته يلزم تركبه من أشياء غير متناهية أو أعني
متناهية يعني كل جزء منه يكون مركباً من أجزاء غير متناهية كل منها ذات أجزاء غير
متناهية لكونه كل منها ذات أجزاء غير متناهية وعلى هذا وبطلانه يحتج بما ثبت من بطلان
التسلسل **باب الفصل الرابع** في أن الماهيات مجعولة بجعل الجاعل أم لا قوله
وهذا بحث بديع **أقول** اختلفوا في أن الماهيات هل هي مجعولة بجعل الجاعل أم لا
فقال أهل التحقيق نعم وقال الفلاسفة ثم المعتزلة إنها غير مجعولة وفصل بعضهم بأن
الحقيقة المركبة مجعولة دون البسيطة والظاهر أن هذا النزاع إنما نشأ من عدم تحرير المبحث
فلعلها إذا حررت ترتفع النزاع أو يتضح ما هو الحق فنقول ومن الله التوفيق إن المراد
بجعل الماهية أن المؤثر عند الإيجاد يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج بأن
يؤلف أجزاءها ويعطي صورتها لمادتها وبعبارة أخرى أجلى إنه عند الإيجاد يجعل
بعضها محمولها بعضي نفسها أي المؤثر يصير بعضها بعضاً لا بمعنى ما من المعاني إذا
عرفت هذا فنقول عند المحقق أنها مجعولة بسيطة كانت أو مركبة واستدل عليه بوجوه
الأول البراهين **لا** لأنه لولا أن يكون المجعول عين الماهية أولا وعلى كل تقدير يلزم
أن يكون الماهية بجعل الجاعل أما إذا كان عين الماهية فظاهر لأن المجعول
مجعول صرفاً فكذا الماهية وأما إذا كان زائداً على الماهية فكذا لأنا نقول

أجزاء

بينا فيما مضى ان الماهيات ليست متقررة بذواتها اى ليست هى فى الخارج فيكون
تقررها بغيرها فان قلت الشق الثانى كاف فى هذا البيان لان الوجود سواء كان
عين الماهية او غيرها يكون الماهية بجعل الجاعل اذ السبب انما ليست متقررة بذواتها
عما الحاجة الى الترديد قلت فائدته التوضيح وانصافه ايضا الى ان المعترض سواء علم عنه
بعد جعلهم ان الوجود عين الماهية او الشق الآخر لا شك ولا خفاء ان تاثير الفاعل بالحقيقة
ليس الا فى تقرر الماهية فى الخارج بان يجعل الماهية من حيث هى تلك الماهية فى الخارج
واذ اجعلها تلك لزمها تقرر ماهية الكون اذ ليس كون الماهية فى الخارج الا كونها هى
فى الخارج وذلك لانه لا يعقل للاكوان معنى آخر سوى هذا المعنى حتى يصدق على الماهية
هى انها هى فى الخارج كالسواد مثلا اذا صدق عليه انه سواد فى الخارج يكون
السواد فى الخارج اذ لا معنى لكون السواد فى الخارج سوى انه صدق عليه انه
سواد فى الخارج ومن اهدى عقله سليما وطبعا مستقيما نفهم من هذا
ما هو الحق وحقيقة هذا الكلام نتمثل بمبالغ البخاريين ما هية الكرسي سواء جعلها
هى فى الخارج فانت بالغ انما هى تاثير فى نفسها اذ نفسها عين احكام مولوفة على
الوجه المخصوص وهو قد اثر فى ذلك حتى صار شيئا فى الخارج وهذا الحق وتمثيل
والبرهان على ان ماهية المعلول عند قبول المعلول عن الفاعل لا يكون لها تلبس بحامله
فى الخارج بجعلها اذ الاولى لا حاجة لها الى الفاعل لان اجزاءها من المادة والصورة
متى حصلت وكملت فى الخارج وحدت الماهية سواء وجد الفاعل او لا فلا بد

واى

ولم يبق هنا شئ يحصله للفاعل اذ بانضمام الصورة مع غيرها فانها او انضمامها والاجزاء لا تاثير
للفاعل كما علم انه لم يبق منها شئ وحدوث الماهية سواء كان الفاعل او لا فعلم ان ليس
للفاعل الا ان يؤثر فى نفس الماهية ويجعلها هى فى الخارج حتى يتحقق الوجود فان قلت
سلمنا انه لابد ان يحصل من الفاعل جزء من اجزاء الماهية كالصورة وغيرها لكن لا نسلم انه يلزم
منه التاثير فى نفس الماهية وانما يلزم لو كان فى ماهية ذلك الجزء لان الجزء هو ماهية ذلك الجزء
لا وجوده وحصوله وحده منه لا يوجب تاثيره فى نفس الماهية قلت معنى كون حصول الصورة
للماهية بتاثيره كون تاثيره فى نفس الماهية لان الماهية لا تتم فى نفسها بدون انضمام ماهية
الصورة الى الماهية وحصول الصورة للماهية يقتضى انضمام ماهيتها اليها وبدون حصول
يمتنع الانضمام فمتى يكون حصولها بتاثيره يكون انضمام ماهيتها ايضا بتاثيره وهو
المطلوب على ان تاثيره فى ماهية الصورة ايضا غير حصولها للماهية فتدبر لنعم يكون
للفاعل تاثير فى نفس الماهية فاما ان يكون له تاثير فى وجودها او فى حصول وجودها للماهية
او لا فى هذا ولا فى ذاك ولا سبيل الى شئ منها اما الثالث فظاهر لانه يلزم ان يكون للفاعل
تاثير فى الماهية ولا فى وجودها ولا فى حصول وجودها لا يكون له تاثير اصلا واما الاول
فلانه لو اثر فى الوجود فاما ان يؤثر فى ماهية الوجود او فيما ذاتيا لماهيته
او فى حصوله او لا فى شئ منها والكل باطل اما الاول فلانه نرجع الى المقدور واما الثانى
فلانه يعود الكلام فيه انه هل يؤثر فى ماهيته او فى ما زاد عليها او فى حصوله او لا
فى شئ منها ويلزم اما خلاف المقدور او التسلسل واما الثالث فلانه ذكرنا فى الاول بعينه

الثالث

فاد فلم

ما ثبت قلتكم في المدعى على ما هي عليه اخرى فان كان مطلوبا لكفى نقيضه ضروريا وهو ان بعض الماهيات
ليس بجعل الجاعل وح جاز ان لا يكون الماهية بجعل الجاعل ويكون ماهية الوجود بجعله
فلا يلزم خلاف المقرر وان كان نظريا فلابد من بيانه لا لما خصص الدعوى بغير ماهية الوجود
وقيل ان ماهية الوجود بجعل الجاعل ثبت المدعى ههنا وبطل مذهبهم اولا
في ان الماهية ليس بجعل جاعل فيكفي انه ضروري ومن سلمتم ان ماهية الوجود
بجعل الجاعل فقد صار هذا نقضا لدليلكم في نفي كون الماهية مجعولة اذ جميع مقدماتها
دال في الوجود والدعوى المخصصة لابد لها من دليل خاص ل الرابع ما ذكر في
ابطال تقرر الماهية حالة العدم ان الشيء الذي كان سوادا في الخارج كان ما هو سواد
في الخارج اذ لا معنى لكون السواد في الخارج الا ان يصدق على شيء انه سواد في الخارج
ومتى لم يكن سوادا في الخارج حالة العدم يحتاج الى ما يجعله سوادا في الخارج وهو
ما يوجده في الخارج لان جاعله موجده ك المقرر عند الاخذ كما يقتضي الوجود
تقتضي الماهية من حيث هي بل اقتضاء الماهية بالحقيقة اصل واقتضاء الوجود
ضمني في ذلك لانه لو لم يقتضيها فلزوم تحققها منه من غير تحقق ماهية اخرى يكون
ترجيحا من غير مرجح ولانا نعلم قطعا ان تقتضي النار بمقتضى نفسها الحرارة والشمس
في العرض وانكار هذا مكابرة ولا معنى للتأثير الا كونه مقتضيا لها والمثلث الحجة
انتهى بعينه **قال** واحتجت الثلاثة شقا الى اخره **اقول** احتج الثلاثة على ان
الماهيات غير مجعولة بان كل ماهية من حيث هي تلك الماهية سوا كانت

مجعولة

موجودة او معدومة لا يمكن ان تكون تلك الماهية الا عند الوجود لكان يلزم ما هي عليه الوجود
بالغير فاذا فرض عدم ذلك الغير لزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية فيلزم ان لا يكون
السواد الموجود سوادا او هو مح وقد يمثل ذلك في تغير الماهيات ثبوتها والجواب
لانم انه عند ارتفاع ذلك الغير يبقى السواد موجودا حتى يلزم المحال بل كما لا يبقى السواد
لا يبقى الوجود وح يلزم ان لا يكون السواد المعدوم سوادا وهذا غير مح بل هو
عين النزاع واعترض عليه بما سبق ان هذا انما وقع لهم لعدم تميزهم بين نفس الامر وبين
الخارج وذلك لان السواد سلب في نفسه سوادا وقد يعني اعتبار التي نفس الامر
الخارج وهم لما نظروا الى نفس الاشياء وراوا انها في انفسها كذلك زعموا انها في الخارج
كذلك وبعض العقلاء حكموا بان المعدوم في الخارج لا يصح عليه الحكم بالاحكام
الوجودية على ان العقلاء اتفقوا على ذلك والعلة فيه انهم صرحوا بانهم اعرضوا
عنه ههنا وهذا ضرب من الخبط عنهم واحتج المعتزلة بان ناسا ان
الماهية لو تقررت بدونها فاما تبع تاثير الفاعل في تقررها لانها بالذات لا تكون
بالغير والجواب ما مر من المنع والمعارضة ثم ذكرنا بعده احتجاجهم ودفعنا عنهم
في ذلك وهي انهم لما ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بنوا عليه مذاهبهم في
عقايدهم لزمهم القول بعدم مجعولية الماهيات لئلا يلزم صدور الاثنين عن
الواحد وهما الماهية والوجود احتج من قال ان المركب مجعول دون البسيط
بوجهين ا لو كان البسيط مجعولا لارتفع بارتفاع الجاعل فيلزم ان لا يكون

السؤال بسواد العنب عنه وهو مح وحد بر الاثر جواب وتنقل [illegible] يلزم ان
لا يكون المركب ايضا مجعولا لبعض هذا والسواد والحركة تبسط عند المتكلمين بنا
على تجزيه كالكل لو كان مجعولا لكان ممكنا في ذاته لان ما يكون بسائر العا
على لاند ولم يكن ممكنا اذ الواجب والممتنع لا يكون مجعولا والامكان نسبة بين
الشيئين فلا يعرض للبسيط بالنسبة الى ذاته واعترض صاحب الالهام بان كل شيء عرض
لا يخ من ان يكون له وجوب او امتناع او امكان والوجوب والامتناع منتف
فتعين الامكان وعنه نظر لان ما لا يخ عن احد هذه الثلثة انما هو النسبة بين
الشيئين المتغايرين ما ماله لانهم اتفقوا على ان هذه الثلثة هي كيفية النسبة بين
الشيئين لا ان كل شيء يعرض سواء كان نسبة او غير نسبة لا يخ عن احدها وليس تسليما
ان كل شيء يعرض سواء كان نسبة او لا لا يخ عن احدها لكن للمحصل ان يختار انتفاء الوجوب
لان البسيط عنده متقرر بذاته فيكون تقرره واجبا عنده بل الجواب انه
ولو كان بسيطا لكن تقرره وهويته هوية الخارج عن نفسه [illegible] هو بدون
اعتبار الخارج والذهن واذا تحققت الاثنينية بوجه ما تحقق حصل المتشابهان
فتحقق النسبة وعارضوه بان جاعل المركب اما ان يكون جاعلا لبعض اجزائه
اذ لو لم يكن كذلك بل يكون جميع بسائط تقرره بدونه لم يلزم ان لا يكون المركب ايضا
بجعل الجاعل لانه اذا تقررت بسائطه التي جملتها الجنس والفصل او جماعة التي هي الجز
الصوري تحقق تقرر المركب سواء وجد الفاعل او لا فيلزم ان لا يكون المركب بجعل

الفاعل

الجاعل والنفي بذلك فهو قال المصنف الرابع الى قوله بل على الوجود اقول
الفرع ان صاحب الفصول والماهية [illegible] عن نوع [illegible] احق الفصول المعين وتحقيقه
ان الماهية اذا وجدت في الخارج يكتنفها من المعاني المخصوصة ما يتصف به الماهية بانه
لا يكون شيئا اخر كالشعاع الذي للشمس فانه مغاير بالحقيقة لسائر الاشعة او بالا
ضافة بانه يكون شيئا اخر كشعاع الشمس فانه لم يكن مغايرا بالحقيقة للاعكاس
من اجزاء [illegible] فتخصيص الماهية بتلك المعاني بحسب الاستعدادات ووقوع الاشتراك
فيها تخصص الماهية تعينا وتخصيص المركبات ومن الماهية هوية
فهو هلية عالم [illegible] الموجود عن كل ما علاه في الخارج والذهن فقوله
عن كل ما علاه ليخرج الخاصة لانها ولو كانت تميز الموجود لكن لا تميز عن كل ما علاه
فان الضاحك ولو تميز افراد الانسان عن اشياء اخرى لكن لا تميز عن كل ما علاها
لان كل فرد ليس بمتميز عن سائر الافراد بهولاء [illegible] في الخارج والذهن ويخرج
خاصة النوع الذي انحصر في الشخص كخاصة الشمس والقمر فانها ولو تميز الموجود
عن كل ما علاه في الخارج لكن لا [illegible] في الذهن فانها لا تمتنع عن
الافراد الذهنية او تعقل التعين بنفسه ونفي الاشتراك في موضوعها وهذا
اوضح لقلة مؤونته وعقل التعين هو لهذا الشيء بحيث يصح ان يقال هو هذا
عند تحققها في الخارج ثم التعين غير الماهية لان الماهية مشتركة دون التعين
وغير الوجود لكون التعين متأخرا عن الوجود بالطبع اذ تعلم ضرورة ان

الشيء مالم يوجد لم يتغير ثم اختلفوا في النفي فقال المحققون انه ثبوتي وعند احد من انه
عدمي وفي الكفاية انه ثبوتي لانه لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه لان كل عدمي فرض
يكون عدما لما ينافيه ومنافيه الاطلاق فيكون اما عدم الاطلاق او ما يجري مجراه لانا انما
نريد عدم الاطلاق مثله او عدم ما يلزم ما ينافيه ومنافيه الاطلاق في اول ما يلزم
فانه يذكر فاما ان يتصف بعدم الاطلاق في اول ما ينفك فان كان عدم الاطلاق في
اوجد ما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق فحيث يوجد عدم الاطلاق حيث
يوجد النفي وعدم الاطلاق يتحقق في جميع المعينات مشترك فيه بينها
فيلزم ان يكون النفي ايضا مشتركا فيه بين الجميع والمشترك غير متميز فيلزم
ان لا يكون النفي متميزا وليس كذلك او نقول عدم الاطلاق في المعينات تابع
للنفي اذ عدم الاطلاق لا يتصور بدون القيد فلا يكون هو العدم الذي
لا ينفك عن عدم الاطلاق في تحقق ايضا تابع للنفي ولو كان النفي ينفك عن عدم
الاطلاق فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون النفي او النفي بدون عدم الا
طلاق وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو وجد عدم الاطلاق مع عدم النفي يلزم
ان يكون الشيء الواحد غير مطلق وغير معين معا وهو باطل لان المراد بالاطلاق
ههنا جواز كون الشيء متنوعا فيه بين اشياء ويمتنع عدم جواز الاشتراك مع
عدم النفي لانه شيء ثم لم جواز الاشتراك يتحقق النفي بدون عدم الاطلاق
فعدم جواز الاشتراك لا يكون مع عدم النفي واما الثاني فهو ان يوجد النفي

بدون

ملزوم لا ينفك عن
عدم الاطلاق في

بدون عدم الاطلاق فلانه لو جاز ذلك لزم ان يكون الشيء الواحد معينا ومطلقا
وهو محال والوجه الحسن ان النفي لو كان عدميا لكان عدم ما ينافيه الاطلاق نحو امثاله
كما هو معلوم انه مشترك بين جميع المعينات والمشترك غير متميز فان تعلقت لم يكن
النفي عدم شيء بما ذكرتم مع قيد وجودي مختص به يلزم اشتراك كل نحو يكون
النفي ذلك المختص ولا مدخل للعدم المشترك فيه فثبت بما ذكرنا ان النفي لا يكون
نفيا الا اذا كان ثبوتيا فان قلت بما ذكرتم عكس ان يقلب كما قال المحققون
النفي من حيث هو وجودي بالذات اما نقيضا للاطلاق او نقيضا لما لا ينفك عن
نقيض الاطلاق فان كان نقيضا لما ينفك عن نقيضه الى اخره قلنا عدم الشيء الواحد جاز
ان يقع في مقابلة حقايق مختلفة كعدم اللون فانه في مقابلة الالوان كلها في الوجود
فان عدمه شيء واحد فاذا عرفت هذا فنقول الى اخره ان النفي وجودي ويلزمه نقيضا
للاطلاق فيكون الاطلاق عدميا كاللونية عدم الضد فيكون عدم القيد المتخصص
وحاصله مقابلته جنس للمختلف علاقة اما اذا كان النفي عدميا ونقيضا للا
طلاق فانه يكون النفي ثبوتيا واحدا برهان لطيف ان النفي هو الهذية و
الهوية اذ تحققها من حيث هما تحقق النفي وباتفاقهما يشيع بها وجود
واحتج العلماء على ثبوتية النفي بقوله ل ما قاله الامام وهو انه لو كان النفي
عدميا فاما ان يكون عدم نفي اخر او عدم الاتصاف لانه حال فرضنا ما لم يصدق
عليه الدال او الا نفي فالنفي على تقدير ان يكون عدميا فاما ان يكون عدما للنفي

او الاتفاق فانه يكفي عدم الانتفاء بل يجب ان يكون ثبوتيا لان نقيض العدمي ثبوتي
ولو كان عدم بعض افرادها ان كان ذلك النقيض عدميا كان هذا ثبوتيا ولو
ذلك ثبوتيا وهذا اسلم من كونه تعينيا فيكون ثبوتيا لا انحصار الاشتراك واحد
هذا ما ذكره الامام وهو نظر لانه قد يراد بالانتفاء مفهوم هذا اللفظ اي عدم التعين
وقد يراد شيء يصدق عليه الانتفاء اذ الانتفاء ههنا المعنى الاول وهو
عدم التعين فيكون ثم ان النقيض لو كان عدميا فلا مانع ان يكون عدميا للتعين او الا
تعين لا نسلم لا ينحصر الاشتراك فيهما لجواز ان يكون عدم ما ليس تعين ولا لا تعين
كالسواد والتشخص والاشتراك والغرض الى غير ذلك ولو اريد به ما يصدق
عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نسلم ان الاتفاق حينئذ عدمي لان ما يصدق عليه
الاتفاق لا يلزم ان يكون عدميا لان الوجود بان تصدق عليهما انها الاتفاق
والتشخص وغير ذلك وان سلمنا انه عدمي لكن لا نسلم انه يلزم كون النقيض
وجوديا لانا قد بينا فيما مضى ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا.
كالعدم الاعمي وقوله لو كان ذلك النقيض عدميا فيكون هذا ثبوتيا ينافي
قوله لو كان ذلك وجوديا لكان هذا ايضا وجوديا لانه مثله وايضا
نقيض الشيء كيف يكون مثله حد الحلول من حيث هو هو الحلول بالحاج
والعدم حد هذا الحلول حد الثابت ثابت في العدم وهو التعين فاثبته
وقد يجاب لان الاثنان انما يكون الى العدم فيلزم التعين ثابتا على العدم

الان

الان يراد بها انه يجب ان يكون ثابتا بالبينة كما مر في تعريف التعين انه كون الشيء بحيث
يصح ان يقال له هو هو هذا وايضا لما ثبوت العدم به لكن لو فيها كان ثابتا لا ثبوت وحيث
كونها كونه ثبوتيا لان الثابت عين الثبوتي لان العدمي قد يكون
ثابتا كالعمى فيصير نقيضا للاعدام اذ يصح ان يقال ان الشخص الاعمى متصف بانه اعمى
فاسبح ان العمى ليس بثبوتي لو كان التعين عدميا لا يكون متعينا في نفسه وما لا
يكون متعينا في نفسه لا تعين عدمي لا يكون متعينا وفيه بحث اذ لا نسلم ان العدمي
لا يكون متعينا في نفسه وقد مر ان العدمات متميزة متحققة ولئن سلمنا ان العدمي
لا يكون متعينا في نفسه لكن لا نسلم ان التعين يرجع به لجواز ان يحصل للموصوف
لو اشترط الصفة بان لا يكون للصفة كالعالم فانه يصير عالما لو اشترط قيام العلم
به مع ان العلم ليس بعالم قوله وهذا بالحقيقة عين النزاع هذا هو المشهور
عند المتاخرين في الاعتراض على هذه الحجة وفيه بحث لان هذه الحجة مؤلفة من مقدمتين
احدهما ان التعين لا يكون متعينا في نفسه والثانية ان ما لا يكون متعينا في نفسه
لا يتعين غيره وليس شيء منهما عين النزاع واقصى الباب ان يتضمن كل منهما التادي
الى الحكم المتنازع لكن هذا لا يقال انه عين النزاع ولو صح هذا الاعتراض
لو رد على جميع البراهين مثلا اذا استدل وقيل متغير حادث بعد القول
بان العالم متغير يقال انه عين النزاع الذي هو قولنا العالم حادث لانه
يتضمن التادي الى النزاع لو كان التعين عدميا لكان صادقا على المعدوم وما

فيلزم تعين المعدوم فانه معينه وهو محال وفيه نظر لجواز ان يكون عدميا مركبا
من الوجودي والعدمي كالعمى فح لا يصدق على المعدوم فان قلت لو كان مركبا
من الوجودي والعدمي يكون التعين صادقا على غير هذا المتعين فلا يكون له مدخل
في التعين مع الوجودي وهو يكون مختصا والا لما كان التعين المفروض تعينا
واذا كان مختصا فيكون التعين هو فقوله انا لم لا يكون ان يكون كل منهما اعم من المعين
ويختص كل منهما بالاخر فيختص المجموع بالمعين كما في الخاصة المركبة مثل موجود
لا في موضوع لا رتبة الجوهر فان كلا منهما اعم من الجوهر ومجموعهما مختص به و
جوابه ان تقييد الكلي بالكلي يفيد التخصيص لكن لا يفيد الجزئية كما في احتج
من ذهب الى ان التعين عدمي بوجوه الاول لو كان التعين ثبوتيا لكان
له ماهية كلية لانه لا يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه والماهية اذا
تحققت في الخارج فلا بد لها من تعين مخصص فيلزم ان يكون للتعين تعين اخر ويعود
الكلام في تعينه ويلزم التسلسل وجوابه لا نسلم انه لو كان ثبوتيا لكان
له ماهية كلية لجواز ان يكون التعينات متغايرة بالماهية ويكون الاشتراك
لفظيا او في عموم التعريفات المذكورة ح يكون تعين التعين عين ماهيته فلا يلزم
التسلسل وايضا لم لا يجوز ان يتعلق هذه الحجة لان التعين لو كان عدميا لكان ايضا
ماهية كلية لان العدميات لها ايضا ماهيات كلية كالعمى والجهل فحينئذ لو
جوزنا مثل التعدد والعلم يحتاج الى تعين اخر ويتسلسل اللهم الا ان يقال

ان التسلسل في العدميات جائز ب لو كانت ثبوتيا لكان انضمامه الى الماهية
موقوفا على امتياز الماهية عن غيرها والا لكان تخصصها دون غيرها ترجيحا
من غير مرجح فيلزم الماهية قبل انضمام التعين اليها متعينة ويعود الكلام
في ذلك التعين ويلزم التسلسل واجاب طائفة من المتاخرين بان تميز الماهية في
نفسها لا يتوقف على تعينها او كخاصتها او تعينها عنها ان يتمايز بتعينها لا بتعين اخر
كالهيولى الاثنان تعرض ماهية الفرس فلا يلزم التسلسل وفيه بحث لان هذا لا
يصح في تعين افراد النوع لان ماهيتها واحدة فلا تتميز الا بذلك فيعود الكلام
المذكور وجوابه ان الماهية تتميز بوجودها الخارجي لان وجود كل فرد بعينها
وجود سائر الافراد سواء كانت من نوعه او لا فان قلت لا يخلو من ان غيرها
الوجود الخارجي عرض لها فلا علة اولى بعض منها علة اما فانها ما لا فان كان الاول كان
الوجود هو التعين مما يحتاج الى تعين اخر وان كان الثاني فيعود الكلام
في تخصيص التعين قلت تميزها عن كل ما عداها في الخارج فهذا القدر يكفي في
تخصيص التعين والتعين ما يميزها عما عداها في الخارج والذهن ج لو كان التعين
وجوديا فكل ماله علة فتعين الشخص الذي له مشارك في نوعه لتعينه
ذمه مثله اما ان يكون بالماهية او بالفاعل او بالقابل او بالصورة او بالغاية
المنتسب الى شيء منها اما اذا كان بالماهية او بالفاعل يلزم انحصار ذلك النوع
في ذلك الشخص والتعدد بل فرد واما فلان النوع ينحصر في الشخص لانه لو كان بالماهية

والماهية ولحين في جميع افراد ذلك النوع فانما تقتضي تعينا واحدا فيلزم ان يكون
من ذلك النوع شخص واحد وان كان بالفاعل يلزم ايضا الانحصار لان القابل والفاعل
اذا كان كل واحد منهما واحدا فلا يلزم الاشتراك والحاصل منه الا تعين واحد ويلزم
الانحصار او نقول الفاعل اما موثر في الوجود وثانيا في الوجود لا يقتضي ان يكون الفاعل
هو ذلك بعينه وان كان بالقابل فلا بد لذلك القابل من تعين لان القابل اما ان يتعين بعين
فتعينه ان كان بقابل اخر تسلسل وان كان بالمقبول فهو النفس فيدور وان كان بالفاعل
فنقول ما ذكرنا في القابل وان كان بالعارض فلنا ننقل الكلام الى المعين والجواب
منع الحصر لجواز ان يكون بالماهية والوجود الخارجي او بالفاعل مع استعداد ان
يعرض للقابل بانضمام ذاته او بما هو منفرض بالمقبول فانه يتعدد بتعدده
بالفاعل حتى لا يكون ان يقتضي الفاعل الوجود وبعد التعين فيقتضي ذلك بعينه ولا يلزم
الدور لجواز ان يتوقف التعين على ماهية القابل لا بعينه وتعين القابل بالنفس فان قلت
لو كان التعين على ماهية القابل لما بعض القابل بها لم يتعين بعين التعين الى تعين القابل
فلو كان تعين القابل بالنفس يلزم الدور قلت لم لا يجوز ان ماهية القابل لم يتعين بعين
مع انه يوجد لم يوثر لكن الوجود لما كان متاخرا على التعين بوجه ما كما هو
فيكون وجود القابل بوجود التعين ووجوده بتعين القابل فيندفع الدور وقوله
ولا يتوقف التاثير على التعين بل على الوجود اشارة الى هذا وكذا الجواب الصحيح
قال البحث الثاني الخامس اقول تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية كما اذا قيد الانسان

بالعالم

بالعالم فعال الانسان
العالم لا يخرج عن الكلية لكونه مشتركا واذا قيد الانسان العالم الكاتب فهو ايضا
كذلك واذا قيد الانسان العالم الكاتب بالخياط فهو ايضا مشترك واذا قيل الانسان
العالم الكاتب الخياط الذي هو ابن فلان وعلى هذا الا اذا قيد كليا بكلي فهنا
الموضوع فهو المقيد والصفة وهي القيد والانضمام المقيد بالصفة وجميعها كليات
فلا يلزم الجزئية هذا هو المشهور وفيه بحث اذ لا نسلم ان جميعها لو كانت كليات لما
حصلت الجزئية فهو عين النزاع والكلي في الامام في المحصل بالمثال الذي ذكره القيد
ولا حجة لنا في المثال فانه من الجائز ان يعرضوا عليه بوجه لا اذا قيد بالكليات
بكليات فيجعله اخص بما قبله فان الانسان اعم من الانسان العالم
والانسان العالم اعم من الانسان العالم الكاتب وعلى هذا فلم لا يجوز ان ينتهي الى حد يختص
بنوع واحد بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه ت لم لا يجوز ان يكون فرد من احد من الكليات
الكليات بتقييد بعضها ببعض وتخصيصه حتى يصير المجموع مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
قلت كل ... على ان العقل لم يتوصل بتقييدها الى حد النهاية اذ فرض تخصيص
الا ان يفرض ذلك المعنى بوجود امتناعا عن ذلك لا يمنع على حد سوى ان كان الكلي مطلقا
او مقيدا اذ لا تفاوت بينهما عند العقل في ذلك بل عين المطلق والمقيد سوى
وفرض الاشتراك الى انها به ولكن تقييد هو ولو صار بحسب المفهوم اخص لم يلزم ان
يصير بحيث يقف ... على حد لا يتجاوز عنه ... العقل عن فرض ... حتى
ينتهي الى حد يختص بنوع واحد بل ... العقل لم يوصله اشتراكها ... لا يحصل

الحاملا

الجرس من قبيل الطبائع نعم قد يتصور بحسب تخصص نوعه من الموجودات الخارجية لا
بمنع العقل عن تصور تشخص آخر مثال ذلك قولنا الآن ان العالم الذي يحيط به فلك
ولا يلوح لنا عن ان يوجد بعده بعد ذلك بل مخصصا نوع احد ان لم يشخص الخارج بمثله الاوصاف
الآتي فان للمرتفع نعله لا يمنع العقل عن تصور تشخص آخر يقابله الوصف فان قلت
لو قيد هذا بقوله اكبرا ولا لا يمنع العقل من فرض شخص آخر هو اكبرا ولا ولا
كان ذلك اكبرا ولا بل المفروض المقدم عليه فرض الاول اكبر بالنسبة الى باقي
اولا لاما لنسبة الى نفسه ولا ولا فالمفروض ايضا يكون كذلك **قال الفصل الثالث**
في علة التعين الجزئي **أقول** المسؤول عنه اولا ان علة التعين اذا كانت ماهية
المتعين انحصر نوعها في الشخص كحقيقة الواجب فانها علة لتعينه لامتناع
ان يكون المعلول علة ولذلك انحصر النوع في واحد هو الابدع ولا يكون علة الماهية
المعين [illegible] علة سواء كان الذات المعين ممكنا [illegible] علة ولذلك العلة لا يجوز ان
تكون مباينة الذات عن المعين لان نسبة المباينة الى جميع الافراد واحد فيكون
العلة ملاقية [illegible] حالة في النفس لان المحل سابق على الحال
والمعلول مسبوق بعلته فان كانت علة النفس حالة في النفس لزم احتياج كل
منهما الى الآخر [illegible] ان يكون علة التعين محلا له وهو مادة النفس
[illegible] ولا يكون مادة [illegible] العقول والنفوس كانت علة تعينه الصادرة كعقل
الفلك الاول [illegible] وكذلك الاعراض تشخصها بالاضافة الى المادة

كسواد

كسواد هذا الثوب لان هذه الصور لا يتشخص بل يحتاج الى معان اخرى [illegible] المادة
ومتعلقة بتلك الاعراض كالفصل والفصل والوضع والمكان والزمان وغير
ذلك [illegible] الاضافة الى مطلق المتنوع لا يفيد الجزئية بل التشخص الملحق بالاعراض
المشخصة هذا هو المشهور عند الحكماء المذكورة كتبهم وفيه نظر لان شأن الحصر والحال
والمحل [illegible] ان يكون علة النفس حالة في محل النفس لا حالة [illegible] ولا محلا له ولا
لان نسبة المباين الى الجميع واحد وهو منقوض بالوجود والحق ان علة النفس
هي [illegible] الخارج لا يشخص احد يعلم [illegible] اذا [illegible] في الخارج
سواء كان هناك [illegible] او اضافة او لا [illegible] ولا [illegible] تشخصا منفردا
مخصوصا لا يمنع عن التعدد والاشتراك اصلا ولا يعني للنفس سوى هذا فعلم
لحقيقة الماهية كاف في نفسها [illegible] علة النفس [illegible] ونعرف الاشخاص انما
يكون [illegible] الوجودات [illegible] جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الوجود
علة النفس الوجود الخارجي للزوم تعدد احد لان مفهوم الوجود الخارجي [illegible] احد
فان سلمنا ان الوجود الخارجي مفهوم واحد لكنه يختلف الافراد [illegible]
وجود علة النفس موصوف **قال الفصل الثاني** في الوحدة والكثرة اي
قوله [illegible] **أقول** الوحدة [illegible] النفس [illegible] كل احد [illegible]
[illegible] ولا معنى للعقل عن النفس [illegible] وهي بسيط [illegible]
ووجودية لان الكثرة وجودية قطعا [illegible] كل احد [illegible] مفهوم الكثرة

وجوديتها وهي مركبة من الوحدات فتكون الوحدة ايضا موجودة لان جزء الموجود
موجود لامتناع تركب الموجود من المعدوم لان العدم كما عرفت ليس الا ما يكون
في مفهومه سلب شيء من الوحدة عين الوجود لان الكثرة مع اعتبار انه كثرة موجود
وليس بواحد بذلك الاعتبار وعين التغاير ايضا لان الكثرة مع اعتبار انه كثير
معين وليس بواحد بذلك الاعتبار ودع ما يقول المتأخرون ان الوحدة والكثرة
لا وجود لها في الاعيان بل هما من الاعتبارات العقلية واستدلوا بوجوه ق
الوحدة لو كانت متحققة في الاعيان لكانت واحدة فللوحدة وحدة اخرى ويتسلسل
وجوابه ان وحدة الوحدة عينها ق لو كانت متحققة في الخارج لكانت غير الماهية
الموصوفة بها واذا اخذت هي مع الماهية فهما اثنان فيكون للماهية دون الوحدة
وحدة وللوحدة وحدة اخرى فيعود الكلام فيجتمع صفات موجودة معا
مترتبة وهو محال وجوابه لا نسلم ان للماهية يكون وحدة اخرى غير الوحدة
المشار اليه بل يكون واحدة بها وهو وحدة يكون واحدة بذاتها لا بوحدة اخرى
فلا يلزم التسلسل ق ان قلت لو كان كذلك يلزم كون الشيئين واحدا بوحدة
[illegible] ذلك خلف قلت لا نسلم انه محال وانما يلزم المحال لو لزم قيام وحدة واحدة
بشيئين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وليس كذلك لو صح ما ذكرتم
يلزم ان لا يكون شيء موجودا في الخارج والا يلزم كون الشيئين موجودين بوجود
واحد لانه لو وجد شيء في الخارج لكان وجوده غير ماهيته ثم الى اخره ق لو كانت

وحدة

وحدة الماهية المركبة موجودة فان كانت بجميع جزئياتها لزم قيام المحل الكثير ولزوم [illegible]
على الاجزاء لزم انقسام الوحدة وان قامت بجزء واحد لزم قيام صفة الماهية بغيرها والحق
انها قائمة بالمجموع من حيث هو هو وهو الماهية قالوا اذا لم يكن الوحدة موجودة في
الاعيان يلزم ان لا يكون الكثرة ايضا موجودة لتركبها من الوحدات وقد عرفت
ما فيه والحق ان الكثرة حقيقة اعتبارية متحققة الاجزاء اما انها اعتبارية فلتوقف
الوحدات التي هي اجزاؤها لتعرضه [illegible] والاشياء المتفرقة لا يلتئم منها حقيقة
واما تحقق اجزائها فلتحقق الوحدات في الخارج اشياء يصدق على كل منها انها واحدة
ولا يكون ذلك الا ان يكون الوحدة متحققة فان قلت لم لا يجوز ان يكون حقيقة الكثرة
هي الاجزاء المتفرقة من غير اعتبار التركيب حتى يتحقق فليس يكون اعتبارية قلت
مفهوم الكثرة لا يحصل الا بعد اعتبار انضمام الوحدات ونقول الكثرة مركبة
من الوحدات [illegible] المعقول [illegible] عندها ق ما يصدق عليه الواحد
[illegible] او [illegible] العدد والنقص اثنين
اما ان يكون مقوما لها او عارضا لها او لا مقوما ولا عارضا فان كانت مقومة لها
فان كانت مقولة عليهما في جواب ما هو [illegible] من الاثنين [illegible] الواحد
بالجنس كالانسان والفرس [illegible] الحيوانية وان لم يكونا مختلفين
في تمام [illegible] الواحد بالنوع كزيد مع عمرو وقد يكون [illegible] الواحد بالجنس
والفصل كما في زيد وعمرو [illegible] الواحد لان [illegible] لو كان

بسيطا يكون ما به واحدا ايضا النوع مع عدم الجنس والفصل حتى كتتميم انه يكون بهما الواحد
بالجنس والفصل ولذا كانت مقولة عليه في جواب اي شيء هو فيهما الواحد بالفصل
كزيد مع عمرو ويكون فيهما الواحد بالجنس اذ الفصل بدون الجنس هذا اذا كانت
مقومة لهما اما اذا كانت عارضة فان كانت موضوعة لهما فهما الواحد بالموضوع
كالكاتب والضاحك فان جهة وحدتهما الانسان فهو موضوع لهما وان كانت محمولة لهما
فهما الواحد بالمحمول كالقطن والثلج فان جهة وحدتهما الابيض وهو محمول عليهما
واما اذا لم تكن جهة الوحدة مقومة لهما ولا عارضة فهما الواحد بالتعلق كنسبة النفس
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فان جهة وحدتهما التدبير وهي ليست مقومة
لهما ولا عارضة بل عارضة للنفس والملك هذا اذا كان المقول عليه الواحد عددا
اما اذا لم يكن عددا فينقسم الى الواحد بالشخص وهو الذي لا يقبل الانقسام ولم يكن
له مفهوم وراء ذلك اي انه شيء غير منقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه
فان كان له وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو العقل والنفس وان قبل القسمة
فان كانت اجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته
كالمقدار فان المقدار لذاته يقبل الانقسام كما مر او هو نوع من الكم او يكون
قبوله لغيره كالجسم البسيط مثل الماء والنار وغيرهما فانه يقبل القسمة بواسطة
المقدار حتى لو توهم انتفاء المقدار عنه يمتنع ان يقبل القسمة وان كانت اجزاؤه
غير متشابهة كالبيت فهو الواحد بالاجتماع وقد يقال ايضا واحد بالاتصال

كحيطان

محيط

كحيطان محيطين بالزاوية وما يشبه ذلك واما في الملتحم بالطبع مثل جميع البدن
او لا بالطبع كما يكون بالصنعة ثم كل منهما متشابه المعمول وغير متشابه الاجزاء ان حصل له
جميع ما يمكن له يسمى الواحد بالتمام وان لم يحصل يسمى كثيرا والواحد بالتمام اما وضعي
اصطلاحي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد
هذا هو المشهور في التقسيم وقولهم فان لم يقبل القسمة ولم يكن له مفهوم سوى انه شيء غير منقسم
فهو الوحدة فيه بحث لانه لا يوصف الوحدة الا بانه لا يكون محمولا على الوحدة والواحد
دون الوحدة بل الصحيح ان يقال لم يكن قابلا للقسمة ولم يكن له مفهوم سوى كونه الشيء غير
منقسم بالفعل فهو الوحدة واعلم ان لكل من هذه الاقسام اي اقسام الواحد
بالشخص افرادا لا حقائقها الكلية اذ هي ليست واحدة بالشخص بل هي واحدة
بالمفهوم وقد علم في تعريف الواحد بالشخص ثم اتحاد الاثنين في الجنس يسمى مجانسة
كاتحاد الانسان مع الفرس في الحيوانية وفي النوع مماثلة كاتحاد زيد مع عمرو
في الانسانية وفي الكيف مشابهة كاتحاد الزنجي والهندي في السواد وفي الكم
مساواة كاتحاد ذراع مقدار كالحا مع ذراع القدر وفي الاضافة مناسبة
كاتحاد شخص مع اخر في انهما ابن شخص او عبد شخص وفي الخاصة مشاكلة كاتحاد
زيد مع عمرو في انهما كاتبان وفي الاطراف مطابقة كاتحاد جسم مع اخر في انهما ب
وفي وضع الاجزاء موازاة كاتحاد خطين او سطحين او جسمين في وضع الاجزاء
بان يكون وضع اجزاء احدهما في الانتقاص والازدياد المنتهي الى جهة كوضع

ت

اجزاء الجسم مثل الخط المستقيم الكائن في سطح جسم لو اخرجناه في الجهتين الى غير
النهاية لما انتهيا وكذلك السطح في الجسمان قال والثالث ممتنع اقول اختلف
الائمة في انه هل يجوز ان يتحد موجودان بحيث لا يبقى الاثنينية بينهما ام لا فذهب
المحققون الى امتناعه وقال الشيخ طائفة من متقدمي الحكماء بذلك ثم قال بعضهم باتحاد
النفس مع البدن وهو قول فرفوريوس واتباعه وذهب بعضهم الى اتحاد النفس
مع العقل الفعال وذهب جمع من الناس الى ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت مع
الصورة المعقولة واليه ذهب الشيخ ابو علي في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد
وذهب قوم من متصوفة الاسلام الى ان العارف المنقطع عن الدنيا المتوجه
الى الله تعالى يتحد مع الله تعالى ووجد في الانجيل انه قال المسيح عليه السلام باتحاد
مع الله كما سنورد تفصيله في علم الكلام واعلم ان قول القائل ان شيئا صار
شيئا اخر يطلق على ثلثة معان ا ما يكون بطريق الاستحالة وهو ان يتغير
شي من حالة الى اخرى ويصير شيئا اخر كما يصير الماء هواء والنطفة انسانا
ب ما يكون بطريق التركيب وهو ان ينضم شي الى اخر حتى يصير شيئا اخر كما يصير
التراب طينا والغزل ثوبا ج ان يصير شي واحد واحدا اخر من غير ان يحصل شي هو
هذا او ذلك بعينها وهذا هو المراد بالاتحاد وذهب قوم من النصارى الى ان الا
تحاد هو الممازجة بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر كما ذكر الماء باللبن وهذا
غير شايع الا اذا ادعوا ههنا في الله والمشهور عند العلماء في ابطال الاتحاد

انما

انما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما او عدم احدهما
فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا بالموجود وللقائل ان يقول
لا نسلم انهما لو بقيا موجودين لكانا اثنين وانما يلزم كذلك ان لو كانا موجودين
موجودين متعينين بتعينين لم لا يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود و
احد وتعين واحد اذ الاتحاد بالحقيقة انما يكون كذلك فكونهما موجودين
بعد الاتحاد لا يقتضي كونهما اثنين بل هذا بالحقيقة عين النزاع وقولهم لو
كانا موجودين فهما اثنان مصادرة فقوله كما في الجنس والفصل لانه لو كان الجنس
والفصل موجودا واحدا هو بعينه جنس وفصل فالجنس والفصل حقيقتان
متغايرتان موجودتان بوجود واحد وتعين واحد وهذا انما اتفق عليه
الحكماء وان كان فيه بحث غير بينه تحقيق الاجزاء فان قلت اذا كانا بعد الا
تحاد موجودين بوجود واحد وقد كانا قبل الاتحاد موجودين بوجودين
فلزم انعدام الوجودين فقد رجع الى احد القسم الثاني وهو ان يكون احدهما
موجودا والاخر معدوما وقد ابطلناه قلت هذا انما يلزم ان لو انتفى احد
الوجودين لم لا يجوز انه كما اتحدت الذاتان اتحد الوجودان والتعينان
ايضا قال الرابع الى اخره اقول تصور مفهوم الكثرة ينبغي ان كل احد يفهمه
بلا كلفة وروية وكذا الوحدة وجود به بديهية وهي عين الوجود وعين النفس
لان الواحد باعتبار انه واحد موجود في نفسه ليس بكثرة والكثرة هو العدد

والاعداد انواع متباينة فالاثنان نوع من العدد والثلثة نوع اخر منه وكذا كل عدد
نوع مغاير لعدد اخر والدليل على ان كل عدد نوع اخر ان كل عدد مغاير لاخر
بالخواص اللازمة لان بعضها اصم وبعضها منطق وبعضها منقسم بمتساويين وبعضها
وبعضها غير منقسم بها فان الاربعة تنقسم بمتساويين وينقسم كل منهما باثنين والعشرة
بمتساويين كل منهما خمسة والخمسة مما لا يكون له جذر صحيح فالعشرة اذ ليس لها جذر
والجذر كل عدد اذا ضرب في نفسه حصل ذلك العدد الذي هو جذره وليس
للعشرة عدد ينطق به اذا ضرب في نفسه صار عشرة والمنطق ما يكون له جذر
كالتسعة فان جذرها ثلثة اذا ضربت في نفسها صارت تسعة وبعض الاعداد له ثلث
صحيح كالتسعة دون البعض كالثمانية ولبعضها ربع صحيح كالثمانية دون البعض كالتسعة
وعلى هذا للاعداد خواص مختلفة لا تحصى وقد اشتمل عليه كتاب الارثماطيقي واذا اشترك
شيئان في معنى ذاتي وكان لاحدهما وصف لازم يلزم مفهومه يلزم ان يكون له معنى اخر
ذاتي لا يكون للشيء الاخر وذلك هو الفصل لان اختصاص ذلك الوصف يستدعي مخصصا مختصا
به اذ المشترك لا يخصص والمخصص لا يكون عرضيا اذ لو كان عرضيا فلا بد له من مخصص
اخر ودار او تسلسل فلا بد من الانتهاء الى ذاتي مخصص وهو الفصل هذا هو القانون
الكلي في معرفة اختلاف الانواع اتفق عليه جميع العقلاء ومنه يخرج لا نرجع يقول
الكلام في اختصاص ذلك الذاتي بذلك النوع ودار او تسلسل لانا نقول ان الله
فاعل بالاختيار يخصص بارادته وقدرته ما يشاء وهذا احق واصح فان قلت

ح

ح ما الحاجة الى ذلك الذاتي لجواز ان يخصص بارادته وقدرته ذلك الوصف بدون ذلك الذاتي
قلت لانه لا يمكن ذلك بدون ذلك الذاتي كالمتعجبية مع الناطقية وكذا في غير ذلك يعرف
بالاستقراء فان قلت الحرارة قد تكون بدون فصل النار كما توجد في الاحجار بسبب النار
او شعاع الشمس قلت الكلام في الحرارة البالغة المشتعلة التي للنار وهي التي لا تلتقي
الا بها وحصولها في الحديدة المحماة لاجل دخول النار فيها بدلالة اللون والخروج
دخان الجمر فقوام كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه لا بالاعداد التي فيه
فالستة ليست متقومة بثلثتين ولا باربعة وكذا باربعة واثنين اذ ليس تقومها
بثلثتين اولى من تقومها باربعة واثنين ولانه لو كان كذلك لكان كل واحد من القسمين
تمام حقيقتها اذ تمام الحقيقة لا يكون الا واحدا فلو جعل احدهما تمام الحقيقة
لزم الترجيح بلا مرجح بل تركبها من ست مرات وحدات فان قلت يعود ما ذكرتم
ههنا ايضا لانه يدعى بان تقومها بالاحاد اولى من تقومها بثلثتين او اربعة
واثنين قلت لان الاعداد التي فيها يتم تحليلها الى الاحاد بخلاف عكس
مطلق الكل تقوما بها فان قلت هب انها اسماء لها لم يلزم ان لا يكون لتلك الا
عداد تقومه لان الجوهر يتم تحليله الى الجوهر المقدر النامي الحساس المتحرك
بالارادة ومع ذلك اتفقوا على ان الانسان مركب من الحيوان الناطق قلت لان
تلك الاجزاء صادقة على الحيوان فلا يلزم تعدد تمام الحقيقة بخلاف الاعداد فان
الاحاد ليست صادقة عليها فلزم من اعتبارهما تعدد تمام الحقيقة وبان تقوم

والاظهر صح

الوحدات

الشيء بالاتحاد لم يعلم لحن نعلم قطعا ان مفهوم الشيء مشترك وحده فيلعب
تقويمها وكذا في حمل عدد ثم كل شيئين اشتركا في النوع اي الحقيقة فهما المتماثلان
من حيث هما كذلك كزيد وعمرو بالنظر الى انهما انسان وكذلك ان لم يشتركا في النوع فهما
المتخالفان كالانسان مع الفرس والانسان مع الحجر ونعنيهما الغيرين اي
كل من المتماثلين والمتخالفين مغاير للآخر لان غير الشيء ما لا يكون بمفهوم بحسب
اللغة والعرف ثم المتغايران قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان والمتقابلان
هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد قالوا
قلنا من جهة واحدة ليخرج مثل مطلق الابوة والبنوة والحركة [illegible] فليس بينهما
تقابل لجواز اجتماعهما من جهتين اذ جاز ان يكون الواحد ابا باعتبار وابنا باعتبار
اخر وكذا ذكر مثل التقابل بينهما انما يكون عند اتحاد الجهة وفيه
نظر واضح لان مطلقيهما خرج بقولهم يمتنع اجتماعهما واما هذا القيد فيفيد
دخول مطلقيهما لا خروجهما فانه يصدق على مطلقيهما انهما لا يجتمعان من جهة
واحدة بل عدم هذا القيد اولى لانه يلزم ان يصدق هذا التعريف على الذين من
جهة واحدة لا غير ثم قولهم في زمان واحد مستدرك اذ يكفي قولهم لا يجتمعان في محل
واحد اذ الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد وعرفوا المتقابلين بما يخرج عما سبق
وهو انهما الشيئان اللذان لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة في
زمان واحد فيلزم كون الحركة والسواد مثلا متقابلين اذ لا يصدقان على

شي

شيء واحد في الحقيقة الاولى لا يكونان متقابلين لاجتماعهما في محل واحد ثم المشهور
في كتب العقل ان التقابل على اربعة اقسام التضايف والتضاد وتقابل العدم والملكة والسلب
والايجاب اي التناقض لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا
والاخر عدميا اذ لا يكون ان يكونا عدميين اذ لا تمايز بين الاعدام [illegible]
يصدقا على شيء اذ لا شيء الا يصدق عليه احدهما [illegible]
وفيه نظر اذ اللاشيء واللاممكن بالامكان العام لا يصدقان على شيء من الاشياء
المحققة والمقدرة ولما علم ان التقابل على [illegible] مع
العمى ثم الوجوديان ان كان المتقابلان وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس
الى الاخر فهما المتضايفان كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية فان تعقل الابوة
بالقياس الى البنوة وبالعكس وتعقل الفوقية بالقياس الى التحتية وبالعكس وان لم
يكن تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهما الضدان كالسواد والبياض
والحرارة والبرودة وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان اشترط في العدمي
موضوع قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وفصل وجنسه القريب
او البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيان كالعمى والبصر والعلم والجهل وان كان
بحسب وقت يمكن حصول العقول فيه فهما العدم والملكة المشهوران مثال ما
يكون بحسب شخصه عدم اللحية عن زيد فانه من شأنه اللحية ومثال ما يكون بحسب
نوعه عدم اللحية عن المرأة فان اللحية من شأن نوعها وهو الانسان ومثال ما

يكون بحسب جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس لان اللحية يمكن بحسب الجنس القريب الذي
هو الحيوان ومثال ما يكون بحسب جنسه البعيد عدم الحركة للجبل فانها ليست
لشخصه ولا لنوعه الذي هو الجبل ولا لجنسه القريب الذي هو الحجر بل لجنسه
البعيد الذي هو الجسم ومثال ما يكون بحسب الوقت كعدم اللحية عن انسان
في وقت ليس من شأنه اللحية فيه كالصبي واما تسمى الاول حقيقيا والثاني مشهوريا
لان الاول معتبر عند ارباب العقل والحكمة والثاني عند اهل العرف هذا
اذا شرط في العدمي موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة واما اذا
لم يشترط فهو السلب والايجاب اي النقيضان كالسواد واللاسواد
وكزيد انسان وزيد ليس بانسان ويكون احدهما ابدا صادقا والاخر
كاذبا وسائر المتقابلات قد لم يكذبا اما المتضايفان فكزيد ابو خالد
اذا لم يكن له ولد واما الضدان فانهما يكذبان عند عدم المحل وعند
وجوده اذا لم يتصف باحدهما واما العدم والملكة فعند عدم موضوعهما واما
السلب والايجاب فلانهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان هذا هو المشهور
في كتب الاوائل والاواخر وفيه بحث لانهم اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما
غاية الخلاف وان يكونا متعاقبين على موضوع واحد كما هو مشهور في سائر
كتبهم فعلى هذا يكون تقابل الوجود بين محض التضايف والتضاد لان مثل تقابل
السواد والصفرة والاثنينية والفردية يكون عن هذا لانتفاء غاية الخلاف

بين السواد والصفرة وعدم الاثنينية والفردية على موضوع واحد فعلى هذا يكون بين
شيء بينهما تضاد وليس بينهما تضايف اذ ليس تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فقد وجد
وجوديان متقابلان [illegible] يصدق تعريف التقابل عليهما مع انهما ليسا متضا[يفين]
ولا ضدين ولانهم اشترطوا بين الضدين غاية الخلاف وغاية التنافي يلزم ان يكون
للواحد اضداد كثيرة فانه لا يكون السواد ضد الكل واحد من الالوان والا
ثنينية والفردية والحادثة وغير ذلك فيبطل كثير من الاحكام المبنية على هذا
مثل انهم قالوا لا تضاد بين المتقدم والمتأخر لعدم تعاقبهما على موضوع
واحد ولا انه يلزم ان يكون للشيء الواحد اضداد لكثرة المتأخرات
فاذا لم يشترطوا ذلك لبطل هذا ايضا وقالوا الجوهر لا ضد له لعدم التعاقب
فيبطل هذا ايضا وغير ذلك من الاحكام المبنية على هذين الشرطين وكذلك
القسم الثاني فهو ان يكون احدهما عدميا لانهم اشترطوا كون العدمي عدم
الوجودي فقد يوجد تقابل عن القسم كتقابل الملزوم مع عدم اللازم ولو
لم يشترطوا ذلك بل جوزوا ان لا يكون العدمي عدم الوجودي يكون
التقابل بين الملزوم وعدم اللازم من قسم السلب والايجاب واذا لم يشترطوا موضوع
قابل للوجودي لانهم قالوا ان كان احدهما عدميا فان اشترط موضوع
قابل للوجودي بالوجوه المذكورة فهما العدم والملكة والا لم يشترط فهما
السلب والايجاب مع ان التقابل بين الملزوم وعدم اللازم ليس السلب والايجاب

هذا غير وارد لان الضد بالمعنى الاول يطلق على موجودين متعاقبين على [موضوع] واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويطلق بالمعنى المشهور على كل ما لا يمكن اجتماعهما على واحد ويطلق ايضا على [illegible] العقول [illegible] الاول لا يكون ضدا الا لواحد ولا يكون بين الجوهر والصفرة [illegible] وبالمعنى الثاني يكون ضد الواحد من واحد وبالمعنى الثالث [illegible] الجواهر

والا لما جاز انفكاكهما وهما غير متفقين لان اللازم اذا كان عاما فقد يوجد
بدون الملزوم هذا على تقدير ان لا يشترطوا اولوية العلة على علم المعلول مع انهم
صرحوا بان العلة مع هذا القيد يجب ان يكون عدم المعلول وقد علم ايضا
ان تمايل العلم خارج من هذه الاقسام الاربعة كالعمى والاعمى مال الفصل الثالث
المعلول نفسه دائما كما مر اقول هذا الفصل في الحدوث والقدم قالت الفلاسفة
الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقدم هو كون الوجود غير مسبوق
بالعدم وقال قوم من المتكلمين الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود وهذا
التعريف فاسد لان الخروج صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم وقولنا يكون
من طرفه العدم ليس بطرف للمعدوم وفي هذا التعريف غير ان تعارف
وامثال هذه التعريفات مستقيمة عند العقلاء واظهر التعريفات للحدوث
ان حصول الشيء بعد ما لم يكن ثم الحدوث ثلثة اضافي وزماني وذاتي وكذلك
القدم اما الحدوث الاضافي فهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى
من وجود الاخر كوجود الابن مع وجود الاب واما الزماني فهو ان يكون الوجود
مسبوقا بالعدم بحدوث زماني غير متناه وهذا الحدوث مطلقا بالنسبة
الى الحدوث الاضافي واما الحدوث الذاتي فهو ان يكون وجود شيء من الغير
ثم ذكروا في بيان سبق عدم الوجود انه اذا كان الوجود من الغير يكون
استحقاق الفيض من ذلك الغير وعدم استحقاقه للوجود بالذات فهما

بالذات

بلغ قبالا

بالذات اقدم مما بالغير ما استحقاق الوجود بل الوجود مسبوق بعدم استحقاقه
ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التكلفات لانه اذا كان الوجود من الغير يكون
وجوده متأخرا عن ذلك الغير بالذات لان تأخر المعلول عن العلة بشيء ثابت في
الذات كما صرح لا يكون معه فكونه بعد لا كونه بوجه وذكر الشيخ في الاشارات
ان ما بالغير يكون متأخرا اما لو انتفى يكون بالذات مع انه ذكر قبل هذا ذكر
ان التأخر بالذات انما يكون للمعلول عن العلة ومعلوم ان وجود المعلول
ليس بمعلول للاستحقاقية وعلم من تعريف اقسام الحدوث ان الاشتراك بينها
ليس الا في لفظ الحدوث اذ ليس بينها معنى مشترك نعم بين الاضافي والمطلق
يوجد الاشتراك فهو كون الوجود بعد العدم ثم القدم مقابل الحدوث
فيكون القدم ايضا ثلثة الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اكثر مما
مضى من وجود اخر كوجود الاب بالقياس الى وجود الابن والمطلق
وهو ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم والذاتي وهو ان لا يكون وجوده
من الغير وهو البديع والحدوث الذاتي اخص من الحدوث الزماني وهو من
الذاتي لان ما بالغير وجوده مسبوقا بالعدم يكون وجوده من الغير ضرورة ولا يلزم
العكس اذ واحد قديم ممكن وجب ان يكون القدم بالعكس اي يكون القدم الذاتي
اخص من القدم الزماني وهو من القدم الاضافي لما علم ان نقيض الاعم اخص
من نقيض الاخص ثم قوم ان الحدوث والقدم عدميان وقوم انهما من الامور

رات

الاعتبارية واستدلوا على ذلك بان الحدوث لو كان وجوديا لكان قائما اما ان يكون
حادثا او قديما فان كان حادثا يلزم ان يكون للحدوث حدوث آخر وعاد الكلام في
ذلك الحدوث فيتسلسل وان كان قديما يلزم قدم الحادث لان الحدوث صفة للحادث
فلو كان قديما يلزم قدم الموصوف وكذا ذكروا في القدم انه لو كان وجوديا حقيقيا
فلو كان حادثا يلزم حدوث القديم لانه قبل حدوث القدم لا يكون قديما فيكون حادثا
وان كان قديما يلزم للقدم قدم آخر ويتسلسل والجواب انه يجوز ان يكون الحدوث
وقدم القديم نفس ذاتيهما فلا يلزم التسلسل **قال حاصله** الى اخره **اقول** اقسام
التقدم خمسة وكذا اقسام التاخر لان التاخر مقابله التقدم **ا** التقدم الزماني
وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع معها المتاخر فيها في حالة واحدة
كتقدم الاب على الابن **ب** التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه سواء
كان المتقدم متقدما او متاخرا اي من اقسام التقدم والتاخر بما عدا هذا من اقسام
التقدم اما وضعي وهو كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدئ من الامام او تقدم
المأموم اذا ابتدئ منه او طبعي كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجنس او تقدم
النوع على الجنس اذا ابتدئ من النوع لما مر ان المعتبر هو الترتيب **ج** التقدم
بالذات ويقال له التقدم بالعلية ايضا وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر
كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم لانك تعلم ان الاصبع تحركت اولا ثم تحرك بسببه
الخاتم اذ يصدق انه تحركت الاصبع فتحرك الخاتم ولا يصدق تحرك الخاتم فتحركت

الاصبع

الاصبع **د** التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر ولا يكون مؤثرا
فيه كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط **ه** التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وهذا
التقدم بالحقيقة عادي لان الفضيلة لو لم تكن سببا للتقدم في المجلس او في الشروع
في الامور لما سمي تقدما والتطويل في تبيين كلها الى حصر اقسام التقدم في هذه
الخمسة علم بالاستقراء وحال الحكماء لم يرد هذا الحصر منقوض بتقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض كتقدم الامس على الغد اذ ليس ذلك بالزمان اذ التقدم بالزمان هو
ان يكون المتقدم في زمان يكون ذلك الزمان قبل زمان المتاخر كما في تقدم الاب على الابن
وهذا في اجزاء الزمان اذ لا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر خلا انه ليس بالزمان فليس
ايضا بشيء من الاقسام الباقية اما الرتبي فلانه اما وضعي وهو انما يتحقق فيما يكون
في المكان او طبعي وهو انما يكون فيما يكون فيه تقدم احدهما طبعي واجزاء
الزمان متساوية لا تقدم لبعضها على البعض بالطبع ولا تاخر كذلك واما بالذات والطبع
والشرف فظاهر واستغرد اي المتاخر على هذا وهو يرد اذا المراد بالتقدم
الزماني ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع المتاخر فيها في حالة واحدة وقد اشار
العلامة في الاشارات الى هذا المعنى من انه لا يلزم ان يكونا زمانين او غير زمانين او احدهما زمانا
والاخر غير زمان وبهذا امكن الحصر كما ذكر في الكتاب لقائل ان يقول لا نعم انه
لو لم يكن الترتيب معتبرا فيه يكون بالشرف ولما كانت التاخر مقابلة التقدم كان
اقسام التاخر ايضا خمسة ويعلم منها اقسام المعية ايضا كما يكونان معا في الزمان

او الرتبة او الذات بان يكونا معلولا علة واحدة مثلا او بالطبع بان يكون احدهما جزءا
لشيء او شرطا ولا تقدم لاحدهما على الآخر او بالشرف قال الصحيح الخامسة ان لواحق
الماهية المعقولة مع قطع ذلك الطرف اقول قد مر تقسيم الموجودات ثم المتصور الى
الواجب والممتنع والممكن ثم انا اعدت ههنا ليبني عليها احكام اخرى قوله
فيكون لذاته لا يقتضي شيئا منهما لان الممكن اذا لم يقتض شيئا منهما يحتمل لذاته ان
شأن ذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فالواجب بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في
الخارج والممتنع بالذات ما يقتضي لذاته عدمه فيه والممكن ما يقتضي لذاته ان لا يقتضي
شيئا منهما فلكل من الواجب والممتنع لازم لذاته وهو اقتضاء الوجود او العدم
وعدم الاقتضاء واذا كان كذلك يمتنع ان ينقلب شيء منها الى الآخر لان زوال اللازم
الذاتي مع حصوله لا لازم لان اللازم الذي يمتنع انفكاكه عنه ولانه حينئذ لم تبق تلك الذات
في نفسها تلك الاشياء لازمها فلا يكون الانقلاب ويلزم المحال ايضا لانها في نفسها
تلك الوقوع ثم تصيير الممكن واجبا بغيره كما يكون عند تحقق سببه التام وتصيير
ممتنعا بغيره كما يكون عند حصول المانع لكن ذلك لا يخرجه عن حد الامكان لا يمنع
ذلك لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود والعدم فان قلت لم اردتم بالاقتضاء في
الواجب والممتنع الاقتضاء التام ثم يكون الممكن ما لا يكون ذاته مقتضيا للوجود
والعدم بالاقتضاء التام ولا يلزم من هذا ان لا يكون مقتضيا للوجود او العدم في الجملة
لان انتفاء الاقتضاء التام لا يوجب انتفاء الاقتضاء اصلا فيجوز ان يكون ذلك الطرف

اولى ما لم يكن الطرف الآخر وراجحا عليه كما ان لا يقع بلا مرجح وانتم اتفقتم على
ان احد طرفي الممكن لا يجوز ان يقع بلا مرجح ولو اردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع
الاقتضاء مطلقا سواء كان تاما او غير تام [illegible] لم يتخلف الوجود عن الواجب
والعدم عن الممتنع حتى يكون الواجب واجبا ولا الممتنع ممتنعا فلم يعني بالا
اقتضاء [illegible] التام ويكون الممكن ما لا يقتضي شيئا منهما بالاقتضاء التام وجاز
ان يكون احد طرفيه اولى به لكن لا يلزم من ذلك جواز وقوعه بلا مرجح لما
تبين فيما مضى ان احد طرفي الممكن سواء كان اولى به او لا يجوز ان يقع من غير مرجح
قال ولتعلم الى آخره اقول يعني ان تعلم ان المراد بالاقتضاء في الواجب والممتنع
والممكن ان ما هو بحسب نفس الامر يعني بالنظر الى نفسها مع قطع النظر عن الخارج
والذهن كما مر لتحقق نفس الامر بحسب الذهن ايضا ولا يكون بحسب الخارج و
الا لما وجدت فيه كالواجب والممكن الموجود فيه لان ما لا يكون في الخارج
لا يقتضي فيه شيئا اذ الاقتضاء الخارجي يستدعي المقتضي في الخارج في قوله فان
لم يوجد خارجا اي لا يكون لها الاقتضاء بحسب الوجود لان الوجود اما ذهني
او خارجي ثم عرف الوجوب والامتناع والامكان بعد تعريف الوجوب ثم قال
وكذا الامتناع والامكان اي كذا بيان الامتناع والامكان يعني [illegible]
وحد المعرف وحد المعرف ومنه فقد علم من تعريف الوجوب
والامتناع والامكان انها نسب والنسب اذا كانت امرا وجوديا محقق

متصلة كالوجوب تكون حقيقية لاستغنائها عن اعتبار التركيب والاتحاد واعتبارية
كالامتناع والامكان تكون بعض اجزائها عدمية ومنها وجه آخر مختص بالامتناع
والامكان وهو انا بينا ان اقتضاء الذات فيهما انما هو بالنظر الى نفسها او
بحسب العقل لا بحسب الخارج فلا يكون للخارج اعتبار بوجه ما وله مدخل في
حقيقتهما مهما اقتضاء كذلك كان قبل كل فعل صريح ان امتناع النقيض والامكان
ذي ... قبل حدوثه امران متحققان في الخارج سواء وجد فرض فارض او لا قلت
معنى الامتناع كما عرفت ضرورة العدم باقتضاء الذات بالنظر الى نفس الذات او تعقل
العقل وهذا المعنى حاصل لاجتماع النقيضين متحقق في الخارج انه بالنظر الى نفسه
والعقل يقتضي ضرورة عدمه فظهر ان له منشأ امر محقق وكذا حال الامكان
لانه عرفت انه عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات وعلم ان هذا بالنظر الى الذات
المجرد والعقل متحقق فظهر كونه متحققا في الخارج على انه امر عقلي اعتباري فان
قلت لو كان اقتضاء الذات لهما كان موقوفا على الوجود الخارجي ولهما كان
موقوفا على الاقتضاء لان المقتضي يجب ان يكون قبل المقتضى فيكون الامكان متوقفا
على الوجود الخارجي لكن الوجود موقوف على الامكان فيلزم الدور قلت ان اراد ان
الاقتضاء الخارجي موقوف على الوجود الخارجي لا على الاقتضاء بحسب نفس الامر
والعقل والامكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي بل على الاقتضاء بحسب نفس
الامر فلا يلزم الدور قال الفصل الثاني الى آخره اقول قد عرفت في الفصل

السابق

السابق بحقيق العوارض الوجودية لها معان ولها منشأ فاراد في هذا الفصل
والفصل الآتي ان يبين ما وجد لكل منهم من احكام الوجوب ولها مكان فهذا
الفصل يشتمل على احكام الوجوب اختلفوا في وجودية الوجوب واحتج من
قال انه وجودي بوجوه ا لان الوجوب اكد الحصول والحصول لا يتأكد بالعدم
لانه نقيضه فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العدم مطلقا نقيض
الحصول بل هو انتفاؤه ولان نفي قابلية العدم مؤكد للحصول لانه اذا صدق
على شيء انه ليس قابلا للعدم يلزم ان يكون وجوده ضروريا فنفي قابلية العدم مؤكد
للحصول مع انه عدمي لكون القابلية وجودية اذ معنى القابلية انه يصح ان يتصف
به وهذا امر وجودي ب الوجوب ... يقتضي ثبات الوجود والعدم
لا يقتضي ثبات الحصول وفيه نظر اذ المقتضي لثبات الحصول في الواجب
انما هو ذاته التي هي منشأ التام لا وجوبه ج ما قاله الامام ان الوجوب نقيض
اللاوجوب المحمول على الممتنع وما هو محمول على المعدوم يكون عدميا واذا
كان اللاوجوب عدميا يلزم ان يكون الوجوب وجوديا لان عدم العدم وجود
وفيه نظر لما بينا ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كما في العمى واللاعمى
وايضا قد تبين في علم المنطق ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع واللا
وجوب محمول عدولي فلا يصدق على المعدوم بل الصادق بالنسبة الى المعدوم
انما يكون سلب الوجوب بان يقال المعدوم ليس بواجب لا انه لا واجب فلا

ثم ان الصادق سلب الوجوب لا يلزم كون الوجوب عدميا فلا يلزم كون الوجوب
ثبوتيا احتج من انكر كونه ثبوتيا بوجوه ا لو كان ثبوتيا لكان اما
نفس ماهية الواجب او داخلا فيها او خارجا عنها والاقسام الثلثة باطلة اما الاول
والثاني فلان الوجوب نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن نفس
الحقيقة وجزئها فيمتنع ان يتاخر عنها وايضا الثاني يمتنع بوجه اخر وهو انه يلزم
تركب الواجب وهو محال واما الثالث فلانه يقتضي ان يكون الواجب ممكنا لان
الوجوب لو كان خارجا عن حقيقة الواجب فيكون وصفا لها وصفة الشي محتاج
اليه فيكون الوجوب محتاجا والمحتاج ممكن والممكن جاز زواله فيكون
وجوب الواجب جايز الزوال واذا زال الوجوب صار الواجب ممكنا فيكون
جواز زوال الوجوب مستلزما لجواز صيرورة الواجب ممكنا وهو محال لاستحالة الا
نقلاب لما مر والجواب انه لا نسلم ان الممكن الذي يجوز زواله لان الممكن ربما
لا يقتضي وجوده ولا عدمه لذاته جاز ان يزول او يوجد و قد مر ان الممكن قد يجب
بغيره وههنا وجب الوجوب بذات الواجب لما علمت ان الوجوب ناش عن ذات
الواجب فلا يجب بالغير ما يمتنع زواله بذاته فما ثبت في امتناع الزوال ب
لو كان الوجوب وجودا لكان الوجوب موجودا فيشارك غيره من الموجودات في الوجود
ويمتاز عنها بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده
عرضيا ذهنيا فان وصف باضافي ماهيته بوجوده لكان للوجوب وجوب

ويتسلسل

ويتسلسل والشيخ ايضا مما به لا يمكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب
واجبا والجواب عما مر ان الممكن قد يجب بغيره فلا يمكن زواله ج ما ذكره
الامام في الملخص ان الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود فيكون خارجا عنها بالحقيقة
وخارج الحقيقة يكون محتاجا فيكون ممكنا وكل ما هو ممكن فانه يجب لوجوب سبب فيه
وسبب ذات الواجب فيلزم ان يكون للواجب وجوب قبل هذا الوجوب فعاد
الكلام الى ذلك الوجوب ويتسلسل والجواب انه يكون وجوبه بذات الواجب لا
لوجوب ذاته د ما ذكره الامام ايضا في الملخص وهو ان حقيقة الوجوب
استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم عليه فلو كان هذا الاستحقاق
ثبوتيا لكان ثبوت الصفة للموصوف قبل وجود الموصوف وذلك محال والجواب
ان الوجوب كيفية نسبة الوجود الى الحقيقة فيتاخر عنه هذا ما قيل في الوجوب
مع ما ورد عليه والحق انه وجوبه لما مر من تعريفه انه عين الوجود ماهية
الذات لكنه اعتباري كما عرفت ثم قال الفصل الثالث الامكان اقول
اختلفوا في الامكان هل انه وجودي او عدمي وانكر اهل الملة احتجت
الفلاسفة على كونه وجوديا بوجوه ا ان الامكان قابل للامتناع ولا يمتنع
عدمي فيكون الامكان وجوديا والجواب انه ليس نقيضا للامتناع حتى
يكون عدميا للعدم ويلزم كونه وجوديا ولئن سلم انه نقيض له لكنا نختار ان
نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى ولا عمى فان قلت احد المتقابلين يجب

لم يكن موجودا ويكفي هذا القدر في مطلوب المعلل سواء كان نقيضا أو لا فإن قلت
لا نسلم أن أحد المتقابلين يجب أن يكون موجودا فإنه منقوض بالعمى والأعمى والجهل والأجهل
وعارضه لما مر بأن لهم إمكان يقابل الوجوب وهو وجودي فيكون الإمكان عدميا
وعنه نظر لأنه ليس نقيضا للوجوب وكونه مقابلا لا يفيد إذ جاز كون مقابل
الوجودي موجودا كما في الضدين وقيل الحجة على أن الإمكان الخاص لأن المقابل
للامتناع والوجوب هو الإمكان العام لأنه يعمهما ولو ثبت أن الإمكان الخا
ص وجودي ثبت أيضا أن الإمكان العام وجودي لأنه جزء الإمكان الخاص
وجزء الوجودي موجود ونقول بأنه على ثبت أيضا أن الإمكان العام عدمي
لأن حقيقة الإمكان الخاص ليست إلا إمكانين عامين فلو كانا وجوديين
يلزم أن يكون الإمكان الخاص أيضا كذلك ت ما ذكره الشيخ في كتبه أن الإمكان
لو كان عدميا لما كان فرق بين أن لا يكون شيئا ممكنا أو لو كان لم يكن إمكان عدميا ،،
تصدق أن الإمكان الذي لا ولا فرق بين قولنا إمكانه لا وقولنا لا إمكان
له والثاني يقتضي أن الإمكان نفي الحصول فيلزم أن لا يكون شيء من الأشياء
ممكنا أصلا وإثباتا وبطلان الثاني ظاهر فلا يكون الإمكان عدميا
والجواب لا نسلم أنه لا فرق بين قولنا إمكانه لا وقولنا لا إمكان له
فإن معنى الأول أن إمكانه صفة سلبية ومعنى الثاني نفي الإمكان عنه فأين
أحدهما من الآخر وأيضا لو صحت هذه الحجة يلزم أن لا يكون شيء من المعاني عدميا

إذ يصدق

والأجهل

٢

٣

إذ يصدق العمى ليس بعدم ولما كان يشمل الأشياء كلها إذ لا فرق بين قولنا
عماه لا وبين قولنا لا عمى له فكل ما ذكرنا هاهنا فهو كما ذكره وهذا يشمل الإمكان
العام والخاص ح يعني أن الإمكان الذي لا إمكان هو عدمي لصدقه على المعدوم لأن
وجوابه لا نسلم صدقه على المعدوم لما مر أن المعدوم لا يقتضي حصول الموضوع
ولئن سلمنا لكن قد عرف أن بعض العدمي جاز أن يكون عدميا وهذه الحجة أيضا
شاملة للخاص والعام واحتج المتبوع على أن الإمكان ليس عدميا بأنه ?ر لو
كان ثبوتيا وهو متقدم على وجود الممكن لأنه يدل على أن الكون صفة قائمة بالممكن
لزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم وهو باطل ولزم قيام بعينه بلزوم قيام صفة الشيء
بعينه وذلك صريح البطلان وفي الثالث نظر لأن الإمكان حصول الشيء قبل
حصوله نفهم بالذات مثله قالوا إن الإمكان حصول الشيء بمعنى ما لم يكن حصل فيها
في المعدوم هي الجزء الذي الخلاف منه ذلك أن الشيء إذ يصدق على تلك الحال
قبل حصول الشيء إنما لا يكن يصدر ذلك الشيء أو نقول صدقه صحيح إن كان
لم يحصل منها ذلك الشيء فإنه قائم بها هذا ما قالوا ومن البديهي أن صفة
الشيء لا تتقدم بغيره سواء كان ذلك الغير مادته أو غيرها وما قالوا إنه قريب تبادر
مادته فإنه بين على كل عاقل إذ الأول صفة غير قريبة شيئا لا صفة الشيء
وإمكان الشيء صفته والثاني صفة الشيء لكنه ليس قائم بمادته وإذا عرف
هذا فقد ظهر قوة هذا البرهان ومن أنصف علم حقيقة هذا البرهان فإن قلت

تحرير ٤ ٣

انقلبت الغلا تقع على ان الممكن بالانتقاص وجوده ولا علته وان الامكان هو علم اقتضا
الوجود والعدم فح يكون الامكان عدميا على رأيهم فكيف ادعوا تعدد لكنه وجودي
قلت انهم ذهبوا الى ان هذا رسم الامكان ورسم الوجوب الى حاد ان يكون عدميا
كقولهم الجوهر موجود لا في موضوع ت الامكان نسبة بين حقيقة الممكن ووجوده
فلو كان موجودا لكان متاخرا عن الوجود ويلزم ان يكون الممكن قبل وجوده اما
واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب مطلقا وهذا ايضا برهان حق فان قلت لا
نم ان الامكان نسبة بل هو كيفية نسبة وايضا يمكن قلب هذه الحجة بان يقال لو كان
عدميا وهو نسبة فيتاخر عن الوجود لان النسبة متاخرة قلت سواء كان نسبة
او كيفية نسبة يكون متاخرا عن المنتسبين اما النسبة فظاهر واما كيفيتها فلما ظهر
لان كيفية الشي متاخرة عنه واما القلب فغير صحيح اذ النسبة العدمية جاز تقدمها
على المنتسبين كالعدم فانه نسبة عدمية بين حقيقة الشي ووجوده مع تقدمه على
الوجود ح ما ذكره الامام في المحصل وهو انه لو كان الامكان ثبوتيا
لكان مشاركا لغيره في الثبوت مخالفا له بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته فح لا يخلو اما ان يكون وجوده لماهيته او
امكن فان وجب كان الامكان واجب الوجود لذاته ويلزم ان يكون الممكن واجبا
لذاته بالاولى لاشتراط وجود الامكان بوجود الممكن ومتى كان المشروط
واجبا كان الشرط اولى ان يكون واجبا وان امكن وجوده لماهيته كان له امكان

فان
امكان اخر وعاد الكلام في ذلك الامكان وتسلسل وان كان وجوده ممتنعا لماهيته
وعلى هذا تسلسل وان كان واجبا لزم وجوب الممكن لما مر وهو ق وعند بطل الجواز
ان يكون امكان الامكان عين ماهيته ولقائل ان يقول الامكان نسبة بين الشي ووجوده
او كيفية نسبة بينهما فكيف جاز ان يكون عين المنتسبين الا ان يقال الامكان يصير
امكان الامكان صفة لكون الشي غير مقتضي الوجود او قابلا للوجود هذا
ما قالوه في الامكان وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه المليون ويلزم منهما اما
كون الامكان عدميا كما قالوا الوجود باعتبار ما خاتمة كل ممكن محفوف
بوجوبين احدهما سابق على وجوده وهو وجوب مستفاد عن علته التامة لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة والثاني لاحق لانه ما دام موجودا يكون
واجبا وهذا الوجوب تسمية المنطقيين الوجوب بشرط المحمول يعني يكون المحمول
ضروريا ما دام ثابتا للموضوع فان قلت لو كان الوجوب سابقا على وجود
الممكن والوجوب ايضا ممكن فيلزم تقدم وجوب اخر عليه ويلزم التسلسل وكذا
ح الرجحان قلت انهما اعتباريان فلا يجري تسلسلهما ثم ان الامكان قسمان
احدهما اصلي وهو المعنى المذكور اي عدم اقتضاء الذات شيئا من الطرفين و
الثاني امكان استعدادي وهو عند حصول الاستحقاق (الابعد) وتحقق الشرائط
وارتفاع الموانع ويسميه المتاخرون الامكان الوقوعي بجواز وقوعه بالفعل
على فرض الحصول فانه كما لا يوجب امكان الوقوع بجوازه ان يسمع بالعبد وقيل

الامكان الاستعدادي هو استحقاق التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع وقال الفلاسفة ان الامكان الاستعدادي يكون سابقا على
حدوث الحادث سبقا زمانيا وكذا امكان هذا الامر بيان انه اذ لابد لكل
حادث ان يكون مسبوقا بحادث اخر ليكون كل سابق مقربا للعلة الموجبة الى
المعلول بعد بعده عنه كما في سلسلة الحوادث ثم محل التخصص الاستعداد
دون غيره دون حادث وحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فكل حادث مسبوق
بمادة ومدة وهو الحركة والحركة لابد لها من متحرك على الدوام فهذه القواعد قدم
العالم وحلله ظاهر لانه لا يلزم حدوث الحادث قبل حدوثه للزوم بان العلة
الموجبة على الحكم ولما هذا ابتنى على كون الصانع غير مختار وشيء بطلانه ثم قال
الصحيفة الثانية في لواحق الوجود والماهية الى اخر الفصل الاول **اقول**
هذه الصحيفة في لواحق الوجود والماهية بمجموعها وهو الموجود وتلك اللواحق هي
العلية والمعلولية اذ العلية والمعلولية بالفعل انما تعرض للشيء المتحقق في الماهية
عند الحكماء ولهذا قالوا الموجود بحسب منه الموجب والمراد بالعلية والمعلولية
ما يكون بالفعل لا بحسب نفس الامر كما هو فان ذلك من عوارض الماهية فان
قلت العلة الغائية علة بماهيتها كما في ماهيتها العدم علة وعدم المعلول [illegible]
قلت العلة الغائية ما لم تتصور وجوده في الذهن لم تصر علة والعدم انما يكون علة
ومعلولا عند التحقق كما في [illegible] هذه الصحيفة انقسمت [illegible] الاعراض العلة والثاني

الحال

اي لان الاستعداد الذي سابق على وجود الحادث سبقا زمانيا لا يكون الا لمعنى زمانيا وايضا

في المعلول اما له ولا من حيث حصول الفصل الثاني في اقسام العلل العلة عند الحكماء ما
يحتاج اليه الشيء والعلة اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه الشيء وهي العلل الخمس التي يأتي
ذكرها وبعضهم قيد جميع ما يحتاج بالقريبة فقال العلة التامة هي جملة ما يحتاج
اليه الشيء من العلل القريبة لان البعيدة لا تأثير لها في المعلول بل في العلة التي تؤثر
فيه فان النجار لا يوجد الخلاء [illegible] القابل ولم يوجد العقل بل يوجد [illegible]
في [illegible] انما هو العقل وهو احق والعلل القريبة اما [illegible] **العلة** المادية
كالخشب للسرير **والصورية** كصورة السرير **والفاعلية** كالنجار **والغائية** كالجلوس
والشرط كالآلة وزوال المانع ووجه الحصر في الخمس ان العلة اما جزء للمعلول
او خارجة عنه والجزء اي شيء علة الماهية اذ الماهية [illegible] تحتاج اليها والثاني
شيء علة الوجود لاحتياج الوجود اليها وعلة الماهية اما ان يكون المعلول
بها بالقوة اي بالنظر الى ذاتها وهي العلة المادية او بالفعل وهي العلة الصورية
وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اي يكون منه للوجود او لا والاول العلة
الفاعلية والثاني ان كان لاجلها الوجود فهي العلة الغائية والا فهي الشرط
ويندرج في الشرط عدة اشياء كالموضوع مثل الثوب للصباغ والآلة كالقدوم
للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي يصبغ الاديم
والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الدهن للقصار وزوال
الرطوبة للاحتراق ولما كانت هذه الاشياء راجعة الى تتميم العلة الفاعلية

اذ تأثير الفاعل موقوف عليها فجعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية فلذلك جعلوا
العلل اربعة وذكروا في حصرها ان العلة اما جزء المعلول او لا والاول اما علة مادية
او صورية كما مر والثاني ان كان لاجلها الفعل فهي الغائية والا فالفاعلية فان
قلت يلزم من هذا ان يكون الشرط فاعلا لانه مندرج تحت هذا القسم وفساده
واضح اذ الثوب ليس فاعلا للصبغ ولا زوال المانع وعدم ذلك قلت المراد انهم
فالفاعلية فاعلية بطريق التشبيه لا فاعل ثم كل واحدة من هذه العلل قد يكون
قريبة وقد يكون بعيدة ثم انها ربما تكون مثلا مؤثرا في المؤثر كالنار في
السخونة المؤثرة في الاحتراق ومادة المادة كالمادة الجسمية للخشب الذي هو
مادة السرير وغاية الغاية كالتقطع الحاصل على السرير وصورة الصورة كالاستدارات
والانصالات للذهب له صناعيه والة الالة كالالة التي يصنع منها الالة وقد
عبر بانها كالمادة للفاعل او الصورة الغاية او الشرط والفاعل للمادة والغاية
والشرط وكذا الباقي ثم بعض المعلولات قد يفتقر الى جميع هذه العلل الخمس
كالسرير وبعضها قد يفتقر الى البعض كالبسائط فانها لا تفتقر الى الجزئين المادة
والصورة الى السلسلة الباقية وقيل بعضها قد يفتقر الى غير العلة الفاعلية
والغاية كالمجردات فهذا على رأي الفلاسفة واما على رأي اهل الملة فالمجرد
غير واقع لان المجرد عندهم لا توجد بدون مادة وحيز وعدم ذلك قلة نفي المعلول يتحقق
عندهم باثر السلسلة في العدم جاز ان يكون جزء العلة التامة كعدم المانع

الى غير الفاعل والغاية وهو المجردات

اذ هو شرط والروابط داخلة في العلة التامة وهل يجوز ان يكون جزء العلة الفاعلية
امرا عدميا خلاف فمن ذهب الى ان العدم لا يعلل به قال لا لان العدم نفي محض لا تأثير
له اصلا وهم المتكلمون ومن ذهب الى ان العدم يعلل به ذهب الى انه يجوز وهو الحق
لانا نعلم ضرورة ان عدم العلة منشأ لعدم المعلول كما ان عدم طلوع الشمس يقتضي
عدم النهار ووجود الليل واذا جاز ان يكون العدم علة بنفسه فكونه جزء العلة اولى
ولان وجود الغيم مع عدم طلوع الشمس يقتضي الظلمة الشديدة وترك العاصي موجب
الذم واشباه ذلك كثيرة واشتهر بقصد **فصل الثاني** المراد من **اول** هذا
الفصل في العلة الفاعلية ومنه عيان **ان** العلة الفاعلية هي ما به يتحقق الشيء
وهو اما مختار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب فهو الذي
يجب صدور الاثر عنه شاء ام ابى كالشمس في افاضة النور والنار في احراق الحراقة
ومن ثمة اما علة للوجود بان يحصل نفس الوجود منه او علة للبقاء بان يحفظ
الوجود بعد ما حصل وقد يكون الشيء الواحد علة للوجود والبقاء معا لان المؤثر
اذا كان مقتضيا للوجود لذاته بانه يستغني الاثر معه عن الغير خلاف العدم بدوامه
كما ان النار للاحتراق فانها كما [illegible] ونحوه وكالشمس [illegible] الخاص
وجوب النهار [illegible] وقد يكون علة لحدوثه دون الاخر كالبناء فانه مع افعاله
المخصوصة علة لوجود البناء دون البقاء فان البقاء انما يكون بتماسك اجزاء البناء
والدعائم والاساطين مع عدم ورود الهادم فعلم ان علة البقاء حتى يبقى

بماهية الوجود وكما في مماسة النار وطلوع الشمس وقد تبقى لمحافظة كما في شكل
الالتيام ثم علة التفاحة ان تكون مع الحدوث كما في البنا فانه علة بقائه وهي
... له الالتيام والدعايم وبعد ذلك مع حدوثه وجاز ان تكون بعد الحدوث
كاشتعال الفتيلة بمماسة النار فانه يحصل بعدها وبقاؤه يفتقر الى انصباب الدهن
مادام الصيف اليه الدهن ... وانكر اكثر المتكلمين علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن
حالة البقاء غني عن السبب ... اولى من العلم ... الى ان شاء الله
البحث الثاني اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه اي يكون بسيطا من جميع الوجوه
هل يصدر عنه اكثر من واحد فقيل لا ... والشرائط والقوابل ...
لافعال ... وانكره العلماء ... والمعتزلة اما اذا اختلفت الالات والشرائط
والقوابل فاتفقوا على جواز صدور الاكثر ... الاختلاف ... كما في شعاع الشمس
فانه يعقد ... النار ... والاحتراق ... مثال اختلاف
الشرط ما ... طبع ... فانه يقتضي الحركة ... بشرط الخروج عنه والسكون
فيه بشرط الحصول فيه مثال اختلاف القابل كما في شعاع الشمس فانه يوثر في بعض الاجسام
تاثيرا مخالفا لتاثيره في الاخرى ... كما في المعادن والنبات وغير ذلك
... الدهر ... على هذا ... ان يكون اثر المؤثر واحدا وانما
يختلف بحسب الالة او الشرط او القابل بخلاف ما اذا لم يختلف شيء من الالة والشرط
والقابل فانه لا يحصل منه اكثر ... الالة والشرط والقابل عن درجة

الاعتبار

الاعتبار فيكون ... صدر منه اكثر من جهة واحدة ... تحقيق هذا الموضع
واذا عرفت هذا فلنرجع الى ما قالوه فقالت العلماء ... والمعتزلة لو صدر من الواحد
... المركب ... فيكون هو مصدرا لهما فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه
مصدرا للاخر بدليل انه قد يتصور كونه مصدرا لاحدهما مع الذهول عن كونه
كونه مصدرا للاخر ... المغايرة ولان كونه مصدرا لاحدهما ...
... الواحد كونه مصدرا للاخر ... الاخر والنسبة ...
... النسبة ... واذا كان المفهومان متغايرين فاما ان
يكون احدهما او كلاهما داخلا في حقيقة المصدر او لم يكن شيء منهما داخلا ... ولا
... شيء منهما وذلك لانه لو كان احدهما او كلاهما داخلا يلزم ان المصدر
... انه بسيط ... كلاهما خارجا كانا معلولين للمصدر لانهما
من مقتضيات ذاته فيكون مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للاخر ...
... اما ان ينتهي الى التركيب او التسلسل وكلاهما ... هذا هو المشهور ...
العلماء ... والجواب ... التي مصدرا الاخر امرا اضافيا ...
كلها اعتبارات ... انها خارجة عن ذات المصدر ...
المصدر مصدرا لهما قلنا ... الاعتبارية ... الى العلة ... لا يلزم ...
التسلسل هذا الجواب ذكره الامام وهو لا يقطع الكلام ...
... اعتبارية ... البحث الى ... الفعل والقابل

ن

اعتبارات

بل الطريق ان يقال لانم ان يكون له مصدرًا صفة حقيقية او لا فان لم يكن لا يتم ما
ذكرتم لانه لا احتياج الى العلة على تقدير الخروج وان كان له صفة حقيقية يلزم ان لا
لانه يكون للمصدر جهة اخرى لها مدخل في التاثير فلا يكون المصدر واحدا من جميع
الوجوه والتقدير خلافه فان قلت لا بد وان يكون المصدرية منشأ من بعض الصفات
في هذا الجواب لا يكون للمصدر صفة غير المصدرية اذ كلامهم في الواحد الذي يكون
مصدرًا وح يكون المصدرية ساقطا عن اعتبار الجهة قلت اذا لم تجعل المصدرية
جهة اخرى غير الذات يلزم وجوب ان يصدر من الواحد اكثر من واحد وهو الاثر
والمصدرية فيبطل الدليل وايضا لو كانت المصدرية صفة حقيقية يلزم صدور
كثير غير متناهية محصورة بين حاصرين من الواحد لان الاثر صدر منه والمصدرية
ايضا صدرت منه وكذا مصدرية المصدرية وعلى هذا الى غير النهاية مع انها محصورة
بين الاثر والمصدر وايضا الوجه ما ذكره فلزوم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا
وتقريره من وجهين أما لو صدر عنه شيء فكونه مصدرًا له مغاير له لكونه نسبة بينه
وبين الشيء ولانه يمكن تعقله مع الذهول عن كونه مصدرا فكونه مصدرًا له اما
داخل فيه او خارج * وعلى التقديرين اما التركيب او التسلسل كما ذكرنا فان كانت المصدرية
ههنا جاز ان يكون عين الذات فلا نم فان الشيئين المتغايرين يمتنع ان يكونا
عين شيء واحد قلت ذكر الفرق بعد بيان المغايرة هذا ب لو صدر عن الواحد
شيئين يلزم ان يصدر عنه اثنان وهو خلاف ما ذكروا وذلك لانه لو صدر عنه شيء فكونه

مصدرا

مصدرًا لذلك الشيء مغاير له كما بينا في الوجه الاول وهو لا يكون ان يكون خارجا
له لامتناع التركيب فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان المعلول
والمصدرية فان قلت نحن نجوز ان يصدر من الواحد اكثر من واحد بحسب الالات
والشرائط والقوابل وههنا كذلك لانه صدر المعلول عنه من جهة المصدرية
والمصدرية من جهة مصدرية اخرى بينها وبين المعلول فلا نسلم ابطال الدليل
بالكلية لانه جاز ان يصدر من الواحد اشياء باعتبار المصدرية كما هو الحق
من مذهبنا وانه بطلان هذا التقرير ما ذكر في اللباب وايضا فمن ان
ان المصدرية بحسب جهة وايضا سقوط الدليل على وجود ان صدور الاثر
باختلاف الالات والقوابل والشرائط لانه يصدق ايضا انه كونه مصدرًا
لهذا بعينه الالة غير كونه مصدرًا للالة فيلزم عين الشرط وكذا او يقال
القابل وهذا كلهم داخل تحت بالكلية **الحجة الثانية** انما صدر عنه ا و ب
يلزم صدور ا عنه مع عدم صدوره من الجهة الواحدة وذلك لانه لو صدر
عنه ا و ب ليس ا و ليس لعدم ا فيلزم صدور ا عنه مع عدم
صدوره من جهة واحدة لانه واحد من جميع الوجوه وذلك محال لانه
يلزم صدور ا عنه وصدور ما هو ليس با لا صدورا مع عدم صدوره **حل**
لنا فيما نه كان من حكماء المجوس كتب الى الرئيس ابي علي ليرسله الى
برهان يعول عليه فاوردها هذه الحجة وهو الغرض عليها بالاعتراض المذكور

بما وجدته الا الشكوك وشرح الكتاب بهذه الحجة على وجه يندفع عنه الاعتراض
لانه قد ذكر الرئيس في عامة الظهور وتقريرها في الكتاب انه اذا صدر عنه ا و ب
يلزم صدور ا عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة لان ا ليس ب وليس
نقيض ب فاذا صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب لامتناع اجتماع النقيضين
فلم يصدر عنه ا او الا لصدر ليس ب فيلزم صدوره مع عدم صدوره وكذا
يلزم صدور ب مع عدم صدوره لان ب ليس ا وليس ا نقيض ا فاذا
صدر عنه ا لم يصدر عنه ليس ا لامتناع اجتماع النقيضين فلم يصدر عنه ب
والا لصدر ليس ا فيلزم صدور ب مع عدم صدوره ولا يلزم ذلك في المركب
لان المركب لا بد له من جهتين او جهات تغاير الصادر عن جهة وعدم صدوره عن
اخرى كالجسم مثلا فانه جاز ان يصدر عنه بجهة الابعاد الحصول في الحيز
وبجهة جوهريته عدم الحصول في المحال لا يقال لو كان ذلك من جهة واحدة
وهذا التقرير لما في كتب القوم وانا المذكور فيها ما ذكرناه لانهم يقررونها
ايضا الى قولهم من جهة واحدة وخواصه انه موجود الذي جاز على
وجه وجود لذاته وهو وجود لغيره كالسواد مثلا فانه جاز ان يكون وجوده
بالنسبة الى ذاته وجاز ان يكون بالنسبة الى محله باي يكون ثابتا له ونعت
له وليس بسلبه عن ذاته لا سلب وجوده عن الغير لان ايجاد الموضوع شرط في البناء
فقط بل سلب وجوده عن الغير يقتضي وجوده لذلك الغير والاول جار في نفس

الثاني

الثاني بل كل مجهول كذلك فانه له شأن موجود في ذاته ومسلوب عن
الغير وبالعكس وكذا في عدد لكلي الانواع والاشخاص صح جاز وجود
ذي نفي مع سلبه وجوده عن الغير بجواز صدورهما معا ولا يلزم التناقض
الحجة الثالثة انهم استدلوا بتسخين النار وتبريد الماء استدلالا ظاهرا
على اختلاف طبيعة النار والماء وتغايرهما لانه تارة تدل على تغاير المؤثرات
فيكون تغاير الاثر مستلزما لتغاير المؤثر حتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الاثر
متعددا والجواب ان هذا استدلال على تغاير المؤثر انما كان بتخلف اثر
كل واحد منهما عن الاخر لا باختلافهما تارة دون ذلك لانه متى تخلف التسخين
عن الماء والتبريد عن النار علم اختلافهما ولهذا لما ذكرت النار والماء كثر
هذه قضية جزئية ودعونا كلية والقضية الجزئية لا تنفي الحكم الكلي ز
تخالف احكام الجزئيات واشتهر من المتاخرين حجة اخرى وهو انا نجزم
في هذا المطلب وهي انه لو صدر عن الواحد من جميع الوجوه اثنين صدر
عنه من جهة صدور ب ضرورة لاختلاف ا و ب فيلزم للمصدر جهتان
فلا يكون واحدا من جميع الوجوه والتقدير خلافه ثم قالوا نعلم هذا من
اعتبار احوالنا فانا مع اختلاف الجهات فينا لا نكون اقوالنا الا
لنكون ارادتنا وعواصينا ارادة واحدة واعتبار واحد لتحصلنا
الاثر واحد والجواب عنه ولئن هذا انما يصح ان لو كان ا و ب

فحال البين بالماهية اما اذا لم يكن كذلك فان قلت كل شيئين فرضا فلا بد ان يتغايرا
اما بالماهية او بالشدة والضعف كالسواد الشديد والسواد الضعيف او
بشيء من العوارض وليس ما يتحقق الاثنينية والمصدرية افادها اتحاد ما
يحصل بينهما والمحض لا بد وان يخالف احدهما بالحقيقة فقد صدر عنه مختلفان
بالحقيقة قلت لا نم ان حصول الفرض عنه يوجب اختلافا في ماهيته وانما يوجب
ان لو لم يكن صادرا عنه بتوسط المفروض او شرطيته اما اذا كان فلا كما هو
هنا وانما الوجه هذا القصد ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا اذ كل شيء فرض
فلا بد ان يتغاير عن غيره يخالفه بالحقيقة كالنفس وغيرها فح يلزم اختلاف الجهة كما
ذكرتم وعن الثاني ان كل ذات فمعنيه يختص بشيء واحد فلا يحصل منه الا غيره
من غير واما الهيولى من حيث هي فقد تصدر عنها اشياء هي في المطولة
في كتبهم ما اورد عليها والحق انه يجوز صدور الاكثر من الواحد لما عرفت في
الصحيفة الثالثة ان الاتحاد لا يمكن بدون صدور الاثنين الماهية والوجود فان
قلت الماهية موصوفة والوجود صفة والموصوف متقدم على الصفة فيكون
الصادر اولا الماهية وبتوسطها الوجود فلا يلزم صدور الاثنين من جهة واحدة
قلت تأثير المؤثر في نفس الماهية وجعلها في الخارج حين يحصل وجودها اذ
بمجرد ذلك التأثير والجعل يحصل الوجود فلا يلزم احدهما واسطة للاخر فيكون
صدور الاثنين من الواحد من جهة واحدة وايضا ما ذكروه منقوض بالنقطة

المركزية

المركزية فان مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم كونها محاذية لاخرى
من اجزاء المحيط فان كان احدهما او كلاهما داخلا في النقطة المركزية لزم تركبها وان
كانا خارجين يكون النقطة مصدرا لها لانها مصدر لشيئين ولزم اما التركب او التسلسل
كما ذكروه بعينه في المبدأ فيتحقق هنا مع ان النقطة المركزية محاذية للاثنين ولا حد
فان قلت المحاذاة اعتبارية قلت المصدرية ايضا كذلك فعليك ببيان الفرق
واورد طائفة من المتأخرين نقوضا اخرى فقالوا الوجه ما ذكرتم لزم ان لا يسلب
عن الشيء الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الواحد الا بواحد وان لا يقبل شيء
واحد الا واحدا وكل ذلك غلط واجاب بعضهم عنها بان سلب الشيء عن غيره
والاتصاف بغيره وقبول الشيء الذي لا يعقل الا بين اثنين غير صدور الشيء عن
الواحد باعتبار انها متغايرة وايضا انها معلولات لكن خلاف المصدرية
لانها عبارة عن كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول وهذا المعنى لا يحقق للذات من
حيث هي الا باعتبار المعلول فلا يحصل هنا الا بعد حصول الشيء اذ يكفي في السلب
والاتصاف والقبول اعتبار هذا ايضا كما يقال الجزء الذات بحيث يسلب عنها الشيء
وبحسب يتصف بغيره وبحسب يقبل ثم نقل عن المتكلمين شكا ذكرها الامام في كتبه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان لا يكون احدهما
علة للاخر اما بتوسط او بغير وسط لانه لا يصدر عن الله الا واحد وعن ذلك الواحد
واحد آخر وعلى هذا الى الموجودات وهذا باطل ضرورة الانعم صرح ان زيد ليس

علة عمرو ولا بالعكس و كذا في غير ذلك واجاب الفاضل العلامة نصير الملة والحق
والدين الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه و كتب في رسالة مشتملة على عدة
اجوبة في حاصلها ان معنى قول الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انه
الواحد لا يصدر باعتبار شيء واحد منه لا يصدر عنه الا الواحد اما اذا اعتبر معه شيء
اخر جاز ان يصدر عنه اكثر من واحد مثلا اذا صدر عن الواحد أ جاز ان يصدر عنه
مع أ واحد اخر كب مثلا ثم يصدر عنه مع ب اخر كج وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه
مع كل اثنين منها واحد اخر مثلا يصدر عن أ د ب واحد اخر ه مع د و مع أ ح
ومع أ و د اخر وعلى هذا في كل اثنين من تلك المعلولات الغير المتناهية ثم
يصدر عنه مع كل ثلثة منها واحد اخر وعلى هذا من كل اربعة وخمسة الى ما
لا يتناهى فاذا صدر عنه هذه المعلولات الغير المتناهية يمكن كل واحد
من تلك المعلولات يحصل مثل تلك العدة بعين ما ذكرنا قبل ثم مثلا مثل غير
متناهية لا يلزم دون كل واحد من التسع علة الاخر لجواز ان يكون احدهما
من سلسلة والاخر من اخرى وهذا حاصل معنى تلك الرسالة وفيه نظر لانه لو
صدر عنه واحد ثم يصدر عنه مع ذلك الواحد واحد اخر فيكون لذلك [illegible]
بلا شرط وفي الثاني بشرط له ولكونه مصدرا للاول بلا شرط غير كونه
للثاني بالشرط ويلزم اما التركيب او التسلسل كما ذكرنا فعلم ان هذا الجواب
لا يناسب اصلهم على انهم ذهبوا الى خلاف ذلك لانهم قالوا صدر عن الواجب

العقل

العقل الاول وعنه عقل ونفس و فلك الى العقول العشرة كما هو مذهبهم
وربما قالوا انه صدر عن الواجب العقل له وانه شيء اخر ولعلهم انما احترزوا عن هذا
لئلا يلزمهم ما ذكرنا الان بل يمكن ان يجاب عن هذا بما يناسب اصلهم وهو ان يقال
انما يلزم ان يكون احد الشيئين علة للاخر لو كان كل موجود وجد من جميع الوجوه
وليس كذلك فانا صدر عن الواجب او عن الواجب علة بدليل من وجوه صادر عن
الواجب من ماهيته يعني ذلك الوجود عن الواجب او عن الواجب من الامكان
المعلول لان معلول الشيء لابد ان يكون ممكنا [illegible] بحيث صدر عن الواجب جاز
ان يصدر عنه بحسب جهة شيء اخر وح لا يلزم ان يكون كل موجودين فرضا في سلسلة واحدة
فلا يلزم علية احدهما للاخر ك الجسمية يقتضي الحصول في المكان وحصول الهيولى [illegible]
صدر عنها شيئان مع انها شيء واحد وفيه نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه
بل فيها [illegible] والماهية والتالية [illegible] الامكان [illegible] يكون اقتضاء المكان
الانفعال وقبول الاعراض للماهية فالاولى ان يقال ثم ان [illegible] الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا معا لان الفاعل غير القابل ضرورة مما اذا اخل [illegible] ذلك الواحد و
احدهما او كلاهما خارجان عنه ولزم الثاني يوجب التركيب والثالث التسلسل كما
مر وقد ذكرنا جواب هذا عن قريب و يمكن ان يجاب عنهما بوجه يختص بهذا البحث
وهو ان الهيولى حصول نسبة القابل الى المقبول بالامكان اي جاز حصوله له ونسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب اي يجب حصوله عنه فلو كان الشيء الواحد فاعلا وقابلا

فتى يلزم ان يكون الشىء الواحد بالامكان والوجوب معا والحول انه يشبه القابل الى المقبول
بالامكان العام والامكان العام لا ينافى الوجوب فان قلت المراد ههنا هو الامكان
الخاص لان عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول لجواز القابل للاثنان واذا لم يجب
وجوده ولا عدمه يتحقق الامكان الخاص قلت سلمنا انه لا يجب وجودها فى بعض الصور
لكنكم قلتم انه لا يجب شىء من الصور بل بحسب لوازم الماهية فانها قابلة للوازمها
مع انه يجب وجود المقبول مع انهم قالوا انه شرطوا فى تلك النسبة امكان الخاص
فكيف يمكنهم ان يستدلوا على نفى صفات الله تعالى بانه لو كانت له صفة يلزم ان يكون ذاته
فاعلة وقابلة لها وهو محال لانه ممكن ان يكون قابلة لانتفاء الامكان الخاص هناك

قال الفصل الثالث فى العلل الباقية الى آخره أقول لما فرغ من احكام العلة الفاعلية
شرع فى احكام باقى العلل وهى المادية والصورية والغائية العلة المادية هى ما به
الشىء بالقوة اى معه من حيث هو بعض لا كمثل الشىء بالقوة كالخشب للسرير والسطح
والخط المحيط للدائرة فانه يحصل من اجتماعهما صورة الدائرة واما قيد العلة المادية
بالنسبة ليندرج فيها المادة الحقيقية وهى المادة الهيولى يعنى هيولى الجسم والثانية
وهى مادة المركبات كالخشب للسرير والحديد للفاس ونحو ما يندرج تحت المادة الحقيقية
كالسطح والخط للدائرة وكذا اخذ العلة الفاعلية ليدخل الفاعل وهو المجاز
والموجب وكذا اخذ فى الصورية ليدخل الصورة الحقيقية وهى الهيئة المحسوسة
كصورة السرير وما يجرى مجراها كالصورة النوعية وكذا الغاية ليندرج فيها الغاية

الحقيقية

الحقيقية وهى ما يؤدى اليه الطبيعة كحصول الثمر من الشجر والغاية العرضية وتسمى
العرض ثم المادة قد تحمل الصورة لا بمشاركة شىء آخر كالهيولى للصورة الجسمية
وقد تكون بمشاركة اخرى اما مع تعاقب حالاته كالحيز للصورة الدهنية فانه قد يحمل الصورة
الدهنية بمشاركة جزء آخر لا بحسب احكام العلاقة وبكونه للنوع الاستحالة من الحالة
الحجرية الى الحالة الدهنية واما لا مع تعاقب حالاته اما مع الحصر كالبدن مع النفس للصورة
الشخصية فانه يحصر حاملها فى النفس والبدن او السطح والخط للصورة الدائرية او لا مع
الحصر كالاشخاص للصورة العسكرية فان حامل الصورة العسكرية اشخاص لا يحصر
عددها فان العسكر قد يتحقق من العشرة وما فوقها والصورة لا تقابل
المادة اما شىء واحد او اكثر وهو اما مع الاستحالة او لا اما مع الحصر او لا لان
المادة فى السلسلة الاخيرة هى المجموع لا كل واحد منه ثم العلة الصورية هى جزء يصير الكل
به بالفعل كالصورة السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع السطح
والخط المحيط والصورة التى يلزم للبيت باجتماع اجزائه ثم صور البسائط كصورة
الماء مثلا لها ثلاث اعتبارات باعتبار تسمى صورة وهو اعتباره مقوما للنوع
وسببا للآثار المختصة بالنوع وباعتبار تسمى طبيعة وهو باعتبار كونها سببا
قريبا للتغيرات محلها وثباته اذا الطبيعة عرفها الحكماء بانها مبدأ قريب لتغيرات محلها
وثباته بالذات فقوله بالذات اى التغير والثبات الذاتيين لمحله كتغير الماء
مثلا من السخونة الى البرودة فان هذا التغير ذاتى للماء اذ طبيعته تقتضى البرودة

خلاف تغيره من السخونة الى البرودة فانه لا يكون الا بخارج عن كيفيته على البرودة فانه
بذاته وانما فيه بطبعها بالذات لا يخرج ما دام سببا التغير والشأن العرضي كتغير الماء
الثاني المبرود الى الحرارة بسبب ملاقاة المسخن فان كيفيته على الحرارة بالمسخن
فانها عرضية فان فلا يسمى الحر طبيعيا للماء وباعتباره يسمى قوة اذا لعوعرض
بانها مبدأ التغير من شيء الى آخر من حيث انه آخر ويسمى هذا التعريف يخرج موضوعه
وصورتها اذ لك فانها توجب التغير في غير المادة بها الاجسام وتركيبها لانها
لو يتغاير في البسيط ولكل منهما اثر في غيرها الى تركيب في البسيط مبادي الاثار
وعنه نظر لان هذا انما يصح في البسائط الحقيقية لانها لا فيه لكنه من المادة
والصورة جسمية ونوعية واما المركبات فقد تتركب صورتها من صور بسائطها كصورة
الترياق فان صورته النوعية مركبة من صور بسائطه اذ يوجد له خاصية تشتمل على
خواصها او كل صور جميع المعاجين وقد تتركب من اجتماع اجزائه كالصورة الاجتماعية
مثل صورة البيت فانها تتركب من اجتماع اجزاء البيت ثم العلة الغائية وهي ما لاجلها
الايجاد علة لماهيتها ومفهومها اذ تعقلها انما يكون في العقل لان الفاعل ما لم
يتصور الغرض من الفعل لم يفعله فهي علة لعلية العلة الفاعلة وهي متأخرة
بوجودها عن المعلول لان وجودها لا يحصل الا بعد تحقق المعلول فهي علة للمعلول
لماهيته ومعلولة له بوجودها ثم الغاية اما ان تترتب على السبب دائما او
اكثريا او مساويا او اقليا فان كان ترتبه عليه دائما او اكثريا يسمى

ذاتية

ذاتية كالموت على الذبح فانه دائمي والاسهال على شرب السقمونيا فانه اكثري وان كان
مساويا او اقليا يسمى غاية اتفاقية كترتب وجدان الكنز على حفر موضع فانه انما يكون
اقليا ومثال المساوي كمن سافر الى بلد معين لطلب شخص مرات فوجده في نصفها
دون النصف وانما تسمى لهذه وهي غاية ذاتية للاول لانا نشاهد ان السبب لان
ما يكون بطريق له تعلق لا يكون دائما ولا اكثريا بل يكون ذاتيا للسبب وهذا
ظاهر وما كان مساويا او اقليا يكون اتفاقيا اذ لو كان لذات السبب لكان
طريق الوصول واحدا وانما يكون ذلك لتخلف بعض ما لا بد منه عن السبب الا الاكثر
وهذا انما يكون اقليا فان من جملة ما لا بد منه مشاهدة الحفر الكنز وهذا في الاكثر
يتخلف عن السبب وفي المساوي يتخلف نصفها لا يتخلف ثم الامور الاتفاقية انما تكون اتفاقية
بالنسبة الى من لا يعلم اسبابها واما في نفس الامر فلا اتفاق اذ كل امر وقع فله بد له
من سبب تام فاذا نسب اليه لا يكون اتفاقيا ثم الفعل الاختياري ان كان مبدأه
شوقا تخيليا فقط اما الى لذة فهو العبث كاللعب باللحية او الى حركة ما فهو
الجزاف كالحكم بامر بدون حجة وفكره ولو كان مع ملكة نفسانية باعثة بلا روية
فهو العادة ولو كان مع روية وعرض فهو الكسب لو لم يكن بطريق الغلط
والا فهو فعل شهوي او شيطاني

الفصل الرابع في ابطال الدور الى آخره **اما الاول**

في ابطال الدور

هذا الفصل يشتمل على ابطال الامرين الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف
عليه فباطل لانه لو توقف شيء على المتوقف عليه لزم توقفه على نفسه لان الموقوف

على المعلوم موقوف مثلا اذا توقف أ على ب و ب على أ لزم توقف كل منهما
على نفسه واذا توقف على نفسه لزم تقدمه على نفسه وكله محال فان قلت انتقض
هذا الدليل بالماهية من حيث هي فان المراد بكونها علة لشيء ان ماهية الثلاثة للفردية والاربعة
للزوجية والنار للحرارة وحقيقة الواجب لوجوده فلم لا يجوز ان يكون ماهية احدهما
علة لتحقق الآخر وتحقق الآخر علة لتحققها حتى لا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا
تقدمه على نفسه غاية ما يلزم ان يكون ماهية احدهما علة لوجوده لكونها علة لما
هو علة وجودها فلا يلزم الا الدور كما عرفت توقف الشيء على المو
قوف عليه وههنا ليس كذلك ونقول الحد ايضا هو توقف الشيء على نفسه وتقدمه
عليها لان الماهية اذا كانت علة لشيء فما لم يتحقق لا يتحقق معلولها ضرورة لان المعدوم
لا يوجد شيئا في الخارج فما لم يتحقق ماهية الثلاثة لا يتحقق فرديتها وكذا حكم النار مع
الحرارة والماهية غير متحققة في الخارج قبل الوجود لما عرفت انها قبل الوجود
غير متقررة فيتوقف تأثير الماهية على وجودها فلو كان وجود معلولها متوقفا على
وجودها فلو كان وجودها متوقفا على وجود معلولها لزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه
عليها فان قلت انتم ذهبتم الى ان حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها
في الخارج فلو كان التأثير متوقفا على الوجود لزم تقدم وجود الواجب على نفسه
وهو محال قلت حقيقة الواجب متقررة في ذهنها تلك الماهية في نفسها وبالنسبة
الى الخارج والا لما كانت واجبة اذ حاجة في ذلك الى مقتض فجاز ان يكون مقتضية لوجودها

بل بغير

بل بغير شرط الوجود وايضا لو كان معلول الماهية صفة موجبة لوجود الماهية
لزم ان يكون الماهية علة لوجودها قبلها من ان يكون الماهية وغيره والكلام في الممكن ولو
كان منفصلا فيمتنع تأثيرها قبل الوجود اذ لا شك ان تأثير الماهية في المنفصل
انما يكون بعد الوجود واما التأثير في المنفصل واعترض له بانه على قوله يلزم الموقوف
على الموقوف موقوفا فان العلة القريبة تكون في وجود المعلول حتى لو افترض ص
وجودها يجب وجود المعلول وان لم توجد العلة البعيدة فالمعلول بالحقيقة لا
يتوقف على العلة البعيدة فعلم ان الموقوف على الموقوف لا يجب ان يكون موقوفا
وجوابه ان المعلول لا لم يكن موقوفا على العلة البعيدة على تقدير وجود
القريبة مع عدم البعيدة فلا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر وانما يلزم لو كان
ذلك التقدير واقعا او ممكنا وهو ممنوع فان قلت التقدير واقع او ممكن اذ قد
يحصل الابن عن الاب مع عدم الجد قلت العلة البعيدة على قسمين ما يجب
ان يكون عند وجود المعلول كطلوع الشمس عند وجود النهار للمعلول كشعاع
الشمس وما لا يجب بل يجب ان يكون في الجملة كعدم الجد في الجملة لوجود الابن لانه
علته بالنسبة الى الاب ايضا بهذا المعنى فعدم العلة البعيدة ههنا مع العلة القر بد
انما يكون ان لو احد علتها مع العلة القريبة ذا ما وهذا نحو ما لضرورة فان قلت
يرد ههنا اشكال ما بعضه ان مساوي المساوي مساو للآخر ولا
نصدق ان مساوي النقيض صدق قولنا مساوي المساوي مساو ت

وكذا صح

الابوة موقوفة على البنوة والبنوة على الابوة وهكذا فالدور واقع في سائر الاضا
فات قلت الجواب عن الاول ان نسبة المساواة واحدة بالقياس الى طرفيها وكذا نسبة صح
التباين فقولنا ا مساو لب معناه ان ب مساو لا وكذا معنى قولنا ا صح
ب متساويان معناه هذا وقولنا ا مساو لب نفسه كقولنا ب مساو لا
وانما التفاوت في اللفظ ومعلوم ان النسبة الواحدة لا تتوقف على نفسها فقولنا
ا موقوف على ب و ب موقوف على ا فانهما معنيان متغايران فان قلت
نقول هكذا ا مساو لب و ب مساو لج و ج مساو لا ولا يصدق ا
مساو لا لامتناع تغاير المتضايفات الثلث قلت هذا هو القياس المركب وقد ثبت
في العلوم الحقيقية ان القياس المركب انما ينتج اذا انتج كل من المقدمتين بنتيجة تلك
النتيجة مع مقدمة اخرى نتيجة وهي مع اخرى الى ان ينتهي وههنا نتيجة المقدمتين
الاوليين قولنا ا مساو لج وهو بعينه قولنا ج مساو لا فلا ينتج شيئا صح
عما يرد عن الثاني ان التوقف على قسمين توقف التاخر وهو ان يكون الموقوف عليه
متقدما بالوجود على الموقوف كتوقف الكل على الجزء والمعلول على العلة والمشروط
على الشرط والدور في هذا التوقف محال وتوقف المعية وهو ان يكون الموقوف معا
على كون الموقوف عليه معه لانا نفهم انه ما لم يوجد لم يوجد بل يجب ان يوجدا
الا معا كتوقف المضافات ويسمى هذا الدور دور المعية هذا ما تيسر لنا في
ابطال الدور **واما التسلسل** وهو ترتب امور غير متناهية موقوف كل منها

في بطلان التسلسل

على

على الاخر فباطل وذكر الحكماء في ابطاله وجوها نذكرها ههنا مع ما يرد عليها وما تيسر
لنا والمشهور عند الحكماء ان السلسلة لو وجدت لكانت ممكنة لتركبها من افراد ممكنة
فلا بد لها من علة مستقلة والعلة المستقلة ما لا احتياج في التاثير الى المعاون فتلك
العلة اما مجموع الآحاد او كل واحد منها او بعضها او الخارج عنها ولا سبيل الى
شيء منها اما الاول وهو ان تكون العلة مجموع الآحاد فباطل لان المجموع نفس السلسلة
فلو كانت العلة هو لزم كون الشيء علة لنفسه وهو محال لان العلة متقدمة وتقدم الشيء
على نفسه محال وكذا الثاني وهو ان تكون العلة كل واحد لانه حينئذ يلزم توارد العلل
المستقلة على معلول واحد بالشخص وقد تحقق بطلانه وكذا الثالث وهو ان تكون
العلة بعض الآحاد لان ما يكون علة للسلسلة لا بد وان يكون علة لكل واحد من
الآحاد اذ لو كان بعضها بغيره لكانت العلة بعد ذلك الغير علة مستقلة لا وحدها
والتقدير علة جزء واذا كان علة لكل واحد من الآحاد لزم كونه علة لعلتها
التي هي السلسلة لانها من جملة آحاد السلسلة ولنفسها لكونها من الآحاد وللكل محال
وكذا الرابع وهو ان تكون العلة خارجة عنها لان الخارج عن كل الممكنات لا يكون
ممكنا بل واجبا فيلزم انتهاء السلسلة الى الواجب الوجود وهذا هو المشهور صح
وعنه نظر اذ لا نسلم ان البعض ليس بعلة للكل لو كان يلزم كونه علة لعلتها و
لنفسها اذ علة الكل لا يجب ان تكون علة لكل واحد ولو كان بعض الآحاد
بالغير لزم ان لا يكون العلة مستقلة قلنا لا نسلم انها ح لا تكون مستقلة وانما

بلغ قبالا

يلزم ذلك لانه لو لم يكن الغير جزء العلة صح لا يلزم خروجها عن الاستقلال لان الشيء انما
يكون علة مع اجزائه كما يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للسلسلة ويكون
كل فرد من احاد السلسلة واقعا جزء منه فان قلت هذا البعض يصلح ان
العلة ويعود الكلام في علته ولزم انتهاؤها الى الواجب قلت علته ما يكون ما بعد
المعلول الاول وكذا علة تلك العلة وعلى هذا الى غير النهاية ولا يلزم ان الخارج عن
هذه الجملة خارج عن جملة الممكنات وانما يكون كذلك لو اشتملت هذه الجملة على
جميع الممكنات ولئن سلمنا ان الخارج عنها واحد لكن لا نم انها الممكنات لم لا يجوز
ما لزم من غير ان يكون الواجب … علة للسلسلة لا انها لاحاد البقية
شكك الامام بان الجملة والمجموع انما يطلق على المتناهي قلنا لا نم اذ يقال
جملة متناهية وجملة غير متناهية ولان الجملة عبارة عن افراد مجتمعة سواء كانت
متناهية او غير متناهية فان قلت لكن معارض هذه الحجة بان يقال
لو كانت السلسلة موجودة لما كانت ممكنة والا احتاجت الى علة وذلك
لان علتها اما نفسها او كل واحد او بعضها او الخارج عنها ولا سبيل الى شيء منها
كما ذكرتم قلت جوابه سهل لان هذا اثبات المحال على تقدير نقيض المدعى
وهو مما يفيد المستدل فيرد في لزوم ذلك صحة ثابت … لو كانت السلسلة
موجودة لكانت اما ممكنة او ليست بممكنة ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما
ذكرتم واما الثاني فلما ذكرناه وعلى تقرير هذا البرهان توجيه حسن وهو

ان يقال

ان يقال لو وجدت السلسلة فلا بد لها من علة مستقلة وهي اما ماهيتها او نفسها او بعضها او
خارج عنها او المركب من الداخل والخارج والسلسلة المجهولة مع الخامس ط فتعين الرابع
وهو كون العلة خارجا اما الاول والثاني فظاهر … لو كانت علة لها يلزم كون السلسلة
واجب الوجود لان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده وذلك … لكونها … الاحاد
الممكنة واما الثاني وهو ان يكون نفسها اي المأخوذ مع البعض علة لوجودها فهو
في الابطال لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه واما الثالث وهو ان يكون البعض علة
محال ايضا لان اي بعض فرضنا من السلسلة كانت علة ذلك البعض اولى بعلية
السلسلة من ذلك البعض لان ما يقع به احاد السلسلة اكثر اولى بعليتها مما يقع به
اقل لانه لم يوجد ما من السلسلة يكون اكثر من الباقي وعلة ذلك البعض يقع بها
اكثر اذ يقع بها ذلك البعض مع ما يقع به ذلك البعض وذلك البعض لا يقع به الا
معلوله ولانه يلزم ان علة ذلك البعض اولى بعلية السلسلة وكذا الخامس وهو
ان يكون علتها مركبة من الداخل والخارج لان كل داخل فرض يكون علته اولى بذلك
فاذا تعين كون العلة خارجة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الخارج علة مع ان علته
فان قلت ههنا قسم اخر وهو ما يلتئم … وهو ان يكون العلة مركبة
من الماهية والخارج او البعض والخارج قلت بطلانها معلوم من بطلان القسمين
الاولين لان المركب من الماهية والخارج … من العلة الخارجة واما المركب
من البعض والخارج فلما بينا في القسم الثاني وهو كون العلة نفسها لزوم تقدم

الشيء على نفسه واذا عرفت هذا فنقول الاثنين القسم الرابع وهو ان يكون العلة خارجة
فتلك العلة لابد وان تكون علة لبعض افراد السلسلة اولا ولم تكن علة لشيء منها اصلا يمتنع
ان يكون علة للمجموع لانه متى تحققت تلك الافراد تحققت السلسلة سواء وجدت هي
اولا وان كانت علة لبعض من الافراد فذلك البعض لا يكون طرفا للسلسلة وسائر الافراد
بما انه لو كانت بعده كانت علة اخرى لما هي داخلة في السلسلة لا خارجة
هف فثبت انها الطرف بها وبطلت السلسلة ويلزم ايضا ان تكون تلك العلة واجبة
اذ لو كانت ممكنة لكان لها علة اخرى فيلزم لو كانت داخلة في السلسلة والتقدير علة [illegible]
وهذا على جميع الرتب الماهية والحادث لانه لذلك المجموع من ان يكون علة لا فرد من افراد
السلسلة لما عرفت ويلزم ان تنتهي بها اذ لو كانت لها علة اخرى حصلت العلة الخارجة
علة فيلزم دخولها في السلسلة ويلزم خلاف المقدر ويلزم ايضا كونها واجبة
لما مر ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة
السلسلة لما ذكرتم في الحجة لهو لا ان لا يمكن ان يقال علة ذلك المجموع وهو ما بعد
معلول الاول اولى بالعلية لانه يشتمل على علته وعلى عدد من آحاد السلسلة
فيكون هو اولى من علته فان قلت الاولوية انما تثبت لو كان التأثير
للكثرة اذ لا مدخل لها في العلية وعلته اكثر تأثيرا منه لما تأثيرها
فيه وفيما صدر من كله فانه لا يمكن ان يوجد شيء علته وفيما صدر عنها اذ هو
من جملة ما صدر عنها قلت الاشتمال اكثر تأثيرا ولكن تأثيرها في السلسلة وما

صح

بعد

بعد المعلول الاول يشتمل على جميع المؤثرات دون علته فما ذكرتم منقوض
بالعلل المعينة **وقد يستدل ببرهان** آخر اخص واحصر من الجميع وهو ان يقال
لا بد للسلسلة من علة مستقلة [illegible] بعض منها اذ كل بعض فرض فعلته اولى بالعلية
لما مر وتلك العلة لا بد وان يوجد كل واحد من آحاد السلسلة اما بوسط او بغير
وسط والا لما كانت مستقلة فكل واحد من تلك الآحاد علة في السلسلة فيلزم
توارد علل على معلول لانه شخصي وهو محال **برهان آخر** اعم من الاول اي سواء
كانت السلسلة من طرف العلة اي سلسلة العلل او من طرف المعلول اي
سلسلة المعلولات او من طرف العلة والمعلول جميعا او يكون من غير العلل وا
لمعلولات يدل هذا البرهان على بطلانه والثلاثة الاول مختصة بما يكون
من طرف العلة اما الاول فلان السلسلة لو ذهبت من طرف المعلول الى غير النهاية
علة العلة الاول فيلزم بعضها علة من غير حصر اذ لست لها علة حتى
يلزم كونها علة لعلتها او يكون ذاتها علة لوجودها واما الثاني فكون الكل [illegible] علتها
نفسها وهي العلة لهو ليس لها علة حتى يكون اولى منها وكذا البرهان
الثالث لانه مبني على هذه المقدمة وتقرير هذا البرهان ان يقول لو وجد عدد
غير متناه فلا بد ان يكون مشتملا على عدد لنا لو فرض بان يوجد كل الف
منها واحدا فعل ما بين الف [illegible] الى آخر [illegible] الوقف
شاو به بعده احاد او اكثر او اقل ولا سبيل الى شيء منها اما الاول

وهو لزيادة مساوية والثالث وهو لزيادة اكثر فظاهر بطلانه لان عدد احاد ما تكون
الفضل عدد الالوف هذا ضروري فيمتنع ان يكون عدد الالوف مساويا او اكثر
من عدد الاحاد وكذا الثالث وهو ان يكون عدد الالوف اقل لانها لو كانت اقل
لكانت احاد السلسلة مشتملة على تلك العدة مع زيادة فجعلت الاحاد تتقسم الى جملتين
احديهما بقدر عدد الالوف والاخرى بقدر الزائد وهذا ضروري لا يتمارى فيه
ثم الجملة التي هي بقدر عدد الالوف لا تخلو من ان يكون من الطرف المتناهي اعني
الجانب الغير المتناهي وعلى كل تقدير يلزم تناهي السلسلة هنا اما اذا كانت
من الطرف المتناهي فظاهر اذ لا بد وان يكون لها منقطع وهو مبدا الجملة
التي بقدر الزائد لا يقال نحن نجعل المبدا اول السلسلة والا لما كانت السلسلة
من الجملتين وكل منقطع فرض من السلسلة يكون الاحاد من جانبه المبدا متناهية
والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اعني المبدا والمنقطع والحصار ما
لا يتناهى بين الحاصرين يقتضي ان يشتمل الواحد اذ ليس هنا عدد الالوف في السلسلة
متناهية احادها لان مجموع الاحاد ما لو فرض تلك العدة من الالوف مع المؤلف
جملة متناهية وهي الالوف متناهية العدة متناهية ضرورة والا يلزم ان لا تكون
عدة الالوف متناهية واذا كانت عدة الالوف من الجانب الغير المتناهي يلزم
ايضا تناهي السلسلة لان الجملة التي هي فصل احاد السلسلة على عدة الالوف
تقع من طرف المبدا ولا بد ان يكون بين المبدا وبين عدة الالوف من السلسلة احاد

متناهية

متناهية لان فصل الجملة التي هي الفصل متناهية ومع ذلك يلزم ان يكون عدة الالوف ايضا
متناهية لان الفصل الذي هو اضعاف عدد الالوف لانه تسعمائة وتسعة وتسعون
مرة مثل عدد الالوف لما كان متناهيا كان عدد الالوف اولى بالتناهي فيلزم
ايضا تناهي السلسلة بالطريق الذي ذكرنا ولان كانت السلسلة من الحاصرين متناهية
مفروض منقطعا ونتم البرهان بكل من الشقين فان قلت ههنا شق اخر لم لا يجوز ان
عدد الالوف لما ساوى بعدد الاحاد او الزائد او اقل لان هذه احوال الاعداد
المتناهية ب اذا كان عدد الاحاد غير متناهية كانت عدد الالوف ايضا كذلك
مع انه يلزم لزوم القطع ج ثم لا يمكن ان يكون عدد الالوف وسط السلسلة لاي احد
جانبيه د لانه ان عدد الالوف بعد من كل بعض لا يمكن ان يلزم تنتهي احاد
السلسلة كل الف واحد والحاصل ان الدليل ابن اسرائيل يلزم عدد الالوف اقل
من عدد الاحاد لان عدد الاحاد الغير مثل عدد الالوف فقد الحكم في الثانية
ان عدد الالوف لما كان اقل من عدد الاحاد علم بالبداهة ان يكون الاحاد مشتملة على
جملتين وهذا ضروري فلا يتوقف على قطع العدة ولا الحكمة تشتمل على جملتين
وان الثالثة لا جود كان في الوسط ايضا يفيد تناهيها لحصول القطعي المبدا
والسلسلة مع الرابع اذا ذكر عدد الالوف اقل من عدد الاحاد لم لم يوجد
منها بمنفرد الاول كما يوجد منفردا يوجد ايضا جميعا وهذا ضروري
وانتقول العلا على بطلان التسلسل بوجه ه لو وجدت السلسلة فنعد منه

في برهان التطبيق

من المبدأ او من ابتداء جملة اخرى فيكون الجملة الاولى مع انقص من الجملة الثانية والقدر الزائد
الذي حدث فيه من المبدأ موح لانه لا بد من ان ينطبق احدى الجملتين على الاخرى كان نقص الاخرى بان
يقع الجزء الاول من احديهما في مقابلة الجزء الاول من الاخرى والثاني في مقابلة الثاني
والثالث في مقابلة الثالث والرابع في مقابلة الرابع وهلم جرا ولا يخلو فان انطبقت
بلغ كل جزء مثل الكل وكون التي مع احد كهو لا معه وذلك محال وان لم ينطبق بل نقص
احاد الثانية اذ لو لم ينقص لزم الانطباق واذا انتقصت انتهت الجملة الاولى
والزائد عليها انما احد ان حدثت الثانية بقدر متناه واحد او بقدر احد متناه لزم انحدرت
بعد من انه مثلها ايضا متناهية اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
وهذا يسمى بالبرهان التطبيقي وهو مشهور عند الحكماء الاقدمين في غرض ما به عليه
وقال سو الأئمة انه لو كانت احاد الثانية اقل لنقصت فان مضعف الواحد
مرات غير متناهية اقل من مضعف الاثنين بتلك العدة مع ان مضعف الواحد
غير متناهية وهذا بالمجموع نقض اجمالي لهذه الحجة والحصر لا يعول النقض انه موضوع
بالمجموع الخارجي لا بالمفروض اذ المفروض قد يستلزم الخلف ولانه امكان عدم تناهي
هذه مع تفاوت في العدد بل هذا عين النزاع وهم نقضوا هذه الحجة بالازمنة الماضية
والحركات الخالية والنفوس الناطقة فانها عند القائلين بهذه الحجة غير متناهية
هذه مع جريان هذه الحجة فيها والقائلون بهذه الحجة تحيروا في دفع هذه النقوض
فتكلفوا وقالوا الشرط في لزوم التناهي بهذه الحجة كون الاحاد موجودة معا

اما

اما مع ترتب وضعي كالخط الغير المتناهي فان ابعاضه والنقاط المفروضة
عليه موجودة دفعة مع ترتب وضعي او مع ترتب طبعي كالعلل والمعلولات
الغير المتناهية ليلزم من انطباق الجزء الاول من الجملة الاولى على الجزء الاول
من الثانية انطباق كل جزء من احديهما على جزء من الاخرى والجملة على الجملة ويلزم
التساوي اما الانطباق والانقطاع بعدم الانطباق واما الذي لا يكون احاده
موجودة دفعة كالازمنة الماضية والحركات الخالية او يكون موجودة لكن لا يكون
لها ترتب لا وضعي ولا طبعي كالنفوس الناطقة فلا يلزم منه ما ذكر فجاز كونها
غير متناهية وهذا ضعيف لان المراد بالانطباق انا نحو ان يكون كل فرد من
احدى الجملتين في مقابلة فرد من الاخرى وهذا لا يتوقف على كونها موجودة معا
مع ترتب على ان المراد لا ينطبق بالفعل كل فرد على فرد بل الا فيما ذكر ثم
لان الجملة الثانية ليست بتعقل مغايرة لاجزاء الجملة الاولى بل هي مفروضة من
اجزاء الجملة الاولى ولو لا يمكن ان يقال تخصيص هذه الحجة بالقسم الاول لانه تخصيص
انما يكون لو بان تحصل ذات العاقل دون الغفلات فان احتمالها
تحيط بهما ولكن لا يختص باحد المتناهيين دون الاخر ولا مدخل لل
ذات فيها وقال الامام في هذه الحجة نوع دقيق لا احد الى سبيله وحل
هذه الحجة انه يقول لا زائد واما الانطباق فما هو المشهور عند القوم وهو
اتحاد الاطراف كما مر من قبل فتختار عدم انطباقهما مع الجزم انتقصت

السابعة فتناهت قلنا لا نسلم لانه لا يجوز ان يكون عدم انطباقهما لعدم الطرف لا لتناهي
الثانية ولئن ارادوا انه يكون لكل فرد من الاولى فرد من الثانية بحذائه فلو كانتا منطبقتين
فحينئذ يلزم تساوي الجزء والكل قلنا لا نسلم التساوي لم لا يجوز ان يكون ذلك لعدم
تناهي اجزاء الثانية لانه لا ينتهي اجزاؤها الى حد لا يبقى لفرد من الاولى
فرد منها لا التساوي كافرادها وذكر ايضا انهم ذهبوا الى ان الجزء لا ينقسم بعدد
انقسام الجبل الى غير النهاية مع انا نعلم ضرورة ان عدد اجزاء الخردلة اقل من عدد
اجزاء الجبل لان الجبل اضعاف الخردلة فيختص قوم من المتأخرين كالامام اثير
الدين الابهري ونجم الدين الكاتبي القزويني رحمهما الله فذكروا عنه وجوها واهية
منها انه لا نسلم ان الثانية ان لم تنطبق على الاولى بالتوهم انقطعت فانه يجوز ان يكون
عدم انطباقها عليها لعجز الوهم عن مقابلة اجزائها باجزائها وضعفه ظاهر لانهم ما
قالوا انا نتوهم بل قالوا انهما ان تنطبقا في نفس الامر بان يقع كل فرد من احديهما
في مقابلة فرد من الاخرى او لا ينطبقا فهو ح لا مدخل للتوهم في هذا ومنها انه لا نسلم
استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق فان التطبيق محال لما مر والمحال
جاز ان يستلزم المحال ولانه لا نسلم انها لو انقطعت على تقدير عدم الانطباق فانقطعت
في نفس الامر عند ما انقطع ان لو كان التقدير في نفس الامر وضعفه غير خفي لان الا
نطباق واقع في نفس الامر او لا على كل تقدير يلزم احد الامرين وقد عرفت ايضا ما
ذكروا في استحالة التطبيق الحجة التاسعة ان العدد الغير المتناهي في الخارج

لان كلما زاد

لان كل عدد اما زوج او فرد لانه ان انقسم بمتساويين فهو الزوج والا فلا ينقسم
بمتساويين فهو الفرد وكل زوج هو اقل من فرد بعده بواحد وكل فرد هو اقل
من زوج بعده بواحد وكل عدد هو اقل من اخر فهو متناه اذ لو كان بعد
فرد او زوج اكثر منه بواحد لكان هو محصورا بين طرفين منحصرا ابتداء وذلك العدد
الذي بعده وكلما هو محصور بين حاصرين فهو متناه ضرورة وعن ثم يطرد لانا لا نسلم ان كل
عدد اما زوج او فرد بل ذلك من خواص العدد المتناهي فقوله لو لم ينقسم
بمتساويين كان فردا قلنا لا نسلم لجواز ان يكون عدم انقسامه لكونه غير متناه
لا لكونه فردا فان العدد الغير المتناهي لا ينقسم بمتساويين ضرورة لكن
لا لكونه فردا وانما يصح ذلك في العدد المتناهي وحقق بعضهم هذه الحجة
فقال كل عدد قابل للزيادة والنقصان بان يزاد عليه شيء او ينقص عنه شيء
وكلما هو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه لانه يلزم ان يكون اقل من عدد اخر
والجواب ان الزيادة والنقصان انما يكون في العدد المتناهي او بالنسبة
الى الطرف المتناهي اما بالنسبة الى جانب الغير المتناهي فلا والمعتمد في ذلك
لانه لو زيد عليه او نقص منه لزم التناهي الحجة العاشرة لو تسلسلت العلل
فان كان بين هذا المعلول والمعلول الاول متناه وبين كل واحد منه علة
علل متناهية فالكل متناه اذ السلسلة بحكم ترتيب من علل متناهية والمرتب
من الحاصل المتناهية متناه والا لزم ان يكون بين هذا المعلول وبين علة من علل العلل لا متناه

الاخير

علله

هو

هذا

لم يكن غير متناهية لم ينحصر فيما لا يتناهى بين الحاصرين وهو محال وهذا ذكره الشيخ
شهاب الدين المقتول السهروردي رحمه الله في حكمة الاشراق والجواب لا نسلم انه لو كان
بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا وانما يلزم ذلك لو كان
عدة تلك العلل المتناهية متناهية اما اذا لم يكن كذلك واختير ذلك لانه على تقدير ترتب
العلل الى غير النهاية يكون بينه وبين علله علل متناهية الى غير النهاية فيكون عدة
تلك العلل غير متناهية وذكر قوم من المتاخرين في حل هذه الحجة انه لم لا يجوز انه لو كان
بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا وانما
يلزم ذلك لو كان جميع العلل واقعا فيما بينه وبين علة من علله وذلك ممنوع بل هو
اول المسئلة وضعف هذا ظاهر لان هذا مبني على المدلول حد الكل لانه بين
انه اذا كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا
فبيان التركيب اعداد غير متناهية وهو مانع هذه المقدمة ومنع المدلول فعرف
ان الجواب ما ذكرنا **الحجة الرابعة** لو وجدت السلسلة فاما ان يكون لها علة
او لا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه تقتضي وجودها لما يقتضي وجوده لا
يكون لها ما وانما قلنا انها تقتضي وجودها لان جميع ما لا بد لها حاصل في ذاتها
فيكون ذاتها مقتضية لوجودها واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنة فباطل ايضا
لانها مركبة محتاجة الى احادها فيمتنع ان لا تكون ممكنة والجواب لا نم ان جميع
ما لا بد لها في ذاتها حاصل في ذاتها لان حصول الاجزاء المحتاج اليها محتاج

اليه

اليه وليس بداخل فيها لان وجود الجزء ليس بداخل في ذاتها فان قلت السلسلة
عبارة عن تلك الموجودات فتكون الموجودات داخلة في ذاتها قلنا ان اراد
بوجود السلسلة مجموع وجودات احادها مع الاحتياج الى وجود علة الاستناد
التي بين بعضها تركيب وامتزاج ليس الا مجموع وجودات احادها فيمتنع ان يكون ذات
السلسلة علة لوجودها لانها محتاجة الى تلك الوجودات لكونها داخلة فيها
فلو كانت علة لها لزم الدور وان كان المراد وجودا قائما بالمجموع فلا نم انه
متحقق اذ ليس بين احادها تركيب وامتزاج حتى يكون لها وجود اخر غير وجودات
الاجزاء **قال** المصنف اشارة الى نحو **اقول** قالت الحكماء عدم العلة علة عدم
المعلول وانكره المتكلمون وقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل به واحتج الحكماء بان
عدم المعلول لا بد له من علة لامتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فذلك
السبب اما وجودي او عدمي فان كان وجوديا فلا يخلو ان يكون موجبا
لعدم علة الوجود او لا والاول يلزم محال بيانه امتنع تحقق عدم المعلول اذ مع
وجود العلة يمتنع عدم المعلول مع انه يتحقق عدم العلة ثم يتحقق عدم المعلول
فيكون العلة عدم العلة وان كان شيئا اخر عدميا كان عدم العلة قطعا
اذ لو كان غير عدم العلة لما كان شيئا لانه لو تحقق مع علة الوجود تحقق وجود
المعلول سواء تحقق عدم الغير او لا ولو لم يتحقق تحقق عدم المعلول سواء تحقق
هو او لا فعلم ما ذكر ولا حاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال

في ان عدم العلة علة العدم

ليس هو عدم العلة علة لعدم المعلول لانه متى تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول ومتى
لم يتحقق لم يتحقق سوا وجد غيره او لا وللخصم ان يمنع احتياج عدم المعلول الى
العلة لما ذهب اليه ان العدم لا يعلل احتج المتكلمون بان العلية والمعلولية
اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين فان كان الاول يمتنع قيامهما بالعدم لا
ستحالة قيام الموجود بالنفي فيمتنع كون العدم علة او معلولا وان كان الثاني
فكذا يمتنع كون العدم علة او معلولا لان تاثير الشيء في امر اخر عبارة عن حصول الاثر وهذا
يستدعي اصل الحصول للموثر والعدم نفي محض فيمتنع عنه التاثير وكونه العلم
اثرا وفيه نظر لان العلية والمعلولية انما يمتنع قيامهما بالعدم اذا كانا وجوديين
حقيقيين اما اذا كانا اعتباريين فلا وتنبيه على انهما اعتباريان
ثم العدم انتفا الوجود ونفي الوجود واردة من الامور الواقعية اذ كل احد
منا يمكنه ان يزيل وجود كل شيء ويتصوره ثم لا حاجة الى علا البرد فاد يكفي
التاثير يستدعي حصول الاثر وذلك يستدعي اصل الحصول في القدم ليس كذلك
والحق ان عدم العلة علة عدم المعلول لان العلة هي موقوف عليها والموقوف
يرتفع بارتفاع الموقوف عليه ضرورة فيكون عدم العلة سببا لعدم المعلول وهو
ان اراد بقولهم العدم لا يعلل ان العدم ليس له علة فذلك التزام الترجيح
بلا مرجح وذلك غير جائز بالاتفاق او كون العدم مرادا انه ممكن لا يتحقق
العدم ان كان لذات الممكن يتحقق الامر الثاني والا يلزم الاول او الرابع
وا

ان لا يطلق عليه اسم المعلولية وان كان كذلك فذلك نزاع لفظي لا يليق باهل المعنى وانما
هم صرحوا بالعدم وسلموا ان الله تعالى علة عدم الاشياء وهو القول بمعلولية العدم وايضا
على العلة الصريح والتقريب بعدم العقل لانهم قالوا انما صرنا لانه ما جعل ما
اثر ثم ما انكر عليه العقل ولا احد من العقلا فان قلت فقد يرتفع العلة مع بقا
المعلول فكيف يكون عدم العلة علة عدم المعلول كارتفاع البنا مع بقا البنا
قلت البنا وامثاله علة لحدوث البنا واشكاله فيلزم من ارتفاعه ارتفاع
الحدوث والاشكال لا انه علة بقا حتى يلزم من ارتفاعه ارتفاع البنا وقد بينا
تحقيق ذلك في فصل العلل الفاعلية خاتمة المعلول يجب وجوده عند وجود
علته التامة اذ لو لم يجب فاما ان يبقى ممكنا او صار ممتنعا ولا سبيل الى
شيء منهما اما الاول فلانه لو بقي ممكنا فلو فرضنا تحققه فان لم يتوقف تحققه
على امر زايد على علته التامة يلزم ان لا تكون العلة التامة تامة هف وان لم يتوقف
على زايد لزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير انه ممكن مع تحقق علته التامة فعلى
تقدير تحقق الامر الممكن لزم احد الامرين من الممتنع وهذا خلف فعلم انه ليس
بممكن واما الامتناع فلانه لا يجوز ان يكون بالذات لان الكلام في الممكن والممكن
لا ينقلب ممتنعا ولا بالغير لان امتناعه بالغير انما يكون بوجود المانع
وجوديا كان المانع او عدميا والتقدير انتفا المانع لان الكلام على تقدير تحقق
العلة التامة وهي تستلزم انتفا المانع وهذا التقرير بديع والمشهور بين الحكما

انه لو امكن مع علته التامة فان احتاج الى ان يعلم تلك العلة التامة ثانيا مرة والا لم يلزم الترجيح
بلا مرجح ولقائل ان يقول انما يلزم الترجيح لو كان واقعا ولعلهم انما تركوا فرض
تحققه بناء على تسليم لو وقعا عنده مع علته التامة ويمكننا ان نبين هذا المطلوب
بوجه حسن وهو ان نقول متى تحققت العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
المعلول لزم ان يكون التأثير التام من المؤثر والقبول التام من المنفعل حاصلا لان
لكونهما من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول وعند تحققهما يجب وجود المعلول اذ
لو جاز ان لا يوجد مع تحققهما ولا يجب وجوده قال القسم الثاني في المعلول
الى آخر الفصل اقول هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين قسم الاول في العلل و
الثاني في المعلول فلما فرغ من احكام العلة شرع في احكام المعلول فقال اتفقوا
على امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح الا ان ديمقراطيس مثل ديمقراطيس
واصحابه فانهم زعموا ان وقوع السموات اتفاقي لانهم ذهبوا الى ان اصل
العالم العلوي اجزاء صغار صلبة كرية متحركة على الدوام لعلمهم اولوية حصولها في
حيز معين لتشابه اجزاء الخلاء واتفق لها تصادم مخصوص فتألفت منه حركاتها
المتصادمة فتكونت السموات وشنع على تقدير قولهم بحدوث العالم فهذا
الخلاف في ترجيح الوجود بلا مرجح واما في طرف العدم فقد ذهب اليه المتكلمون حيث
انهم ذهبوا الى ان العالم غير معلل وقد عرفت ذلك احتج العقلاء بعضهم
بما ذكره الشيخ ابو علي سينا انه لو وقع احد طرفي الممكن بلا مرجح فتخصص

الممكن

في امتناع الترجيح بلا مرجح

الممكن به لذلك الطرف دون الآخر ان كان عينه ماهية الممكن عند ذلك الطرف واجب للممكن وبصير
الممكن واجب الوجود او ممتنع الوجود فيخرج عن حيز الامكان ولزم ان يكون فيه
بل من ان حقيقيا من اجزائه وان احتاج الى منفصل وهو المطلوب وفيه نظر لان
قوله ان لم يكن بماهيته تخصصه بذلك الطرف فلا بد من انضياف امر آخر الى الحقيقة
عين النزاع لان الخصم قد لا يكفي بماهيته تخصصه باحد الطرفين انه هل يحتاج الى
ما يخصصه ام لا مطلقا بل ان يقول لانه انما لزم ان يكون عينه لزوم الاحتياج الى شيء آخر
ما ذكره الامام وهو ان الممكن ما لم يجب بوجوده لم يحصل بعد
لانه لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن
لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يحصل له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا
الممكن وذلك هو المؤثر وفيه نظر لان الوجوب اعتباري عقلي لو احق الماهية
فلا احتياج الى محل موجود ولانه لما لم يكن ثم وجد يكون وجوده بالمؤثر
تحقق بعد ما لم يكن مع اثر علي حكم اول على امر حادث ولئن سلمنا انه وجودي
ممتنع لكن يمتنع قيامه بالمؤثر لانه صفة الممكن او صفة طرفيه فلا يكون قيامه
والقائم بالمؤثر انما هو الايجاب لا الوجوب وقوله فلا بد من شيء آخر يحصل
له هذا الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن كلام لا حاصل له وانما هذا الاسم آخر
العلم لان وجوبه حال لا يقوم بالممكن لان الممكن قبل علته موجود مجاز فتأمل

الوجودي به وهذه الحجة مناسبة لمذهب المتكلمين ان الوجود محتاج الى المرجح دون
العدم ج لو ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته
اذ لا بد وان يكون الراجح اولى وهو محال لان الممكن نسبته الى طرفيه على السوا والجواب
لا نسلم انه لو ترجح لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته قوله لانه لا بد وان يكون
الراجح اولى قلنا سلمنا لكن لا نسلم انه يكون اولى لذات الممكن وانكر العقلا على
ان قولنا احد طرفي الممكن لا يترجح الا لمرجح قضية بديهية اذ يجزم بها كل احد حتى
الصبيان والمجانين بل البهائم من نوع اخر فانه اذا احس الحمار بصوت الخشبة
فزع وما نفر منها الا لانه علم ان صوت الخشبة لا يكون بدون الخشبة وهذا ابو
كون القضية بديهية اذ لنا العلم بها سوا الجزم بها كل احد ولم يعترضوا على هذا
بان قولنا الواحد نصف الاثنين اظهر واجلى من قولنا احد طرفي الممكن لا
يترجح من غير مرجح والتفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض بوجه ما لا
يبقى اليقين التام فتنتفي البداهة والجواب لا نسلم ان التفاوت يقتضي تطرق
الاحتمال فان البديهي ما يجزم به كل احد بمجرد تصور طرفيه وان ذلك الظهور في بعض
الصور اشد منه في الاخر وذلك الظهور الذي به الجزم جاز ان يكون بعض الاوليات
اجلى من البعض والعقلا اتفقوا على ان قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
اجلى البديهيات فجاز ان يكون ظهور الحكم في الكل واحدا والتفاوت عنه
بكيفية

بل يكون راجعا الى تصور المحكوم عليه وبه بعد الحكم وهذا انما هو راجع الى العقلا لا يتم ما
ورد عليه وعلينا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول احد طرفي
الممكن لا يمكن ان يقع بدون مرجح اذ لو وقع فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الاخر
او لا يترجح ولا سبيل الى شي منهما اما الاول فلانه لا يترجح وظاهر لانه ما لم يترجح لم يقع
او وقع احد الطرفين بعد الاخر بترجحه اذ ليس المراد بالرجحان سوى ان يكون ذلك
الطرف احرى بالوقوع ولا نتفاهم على ان الممكن ما لم يحصل يقع وكذا الثاني لا
سبيل اليه لانه لو ترجح ذلك الطرف فاما ان يزداد على ذلك الطرف شي لم يكن قبل
ذلك او لم يزد اصلا فان لم يزد شيا اصلا لا يتحقق الرجحان ايضا اذ لا زائد
وان زاد حتى يثبت ذلك الزائد اما ان يترجح على لا ثبوته او لا يترجح
فان لم يترجح لم يقع وان ترجح فاما ان يزاد عليه شي او لا وعاد الكلام
ويتسلسل فان قلت هذه الحجة كما تدل على امتناع وقوع احد طرفي الممكن
بلا مرجح تدل ايضا على امتناع وقوعه بمرجح وذلك لانه لو وقع بالمرجح
فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الاخر او لا يترجح ولا سبيل الى شي منهما كما
ذكرتم قلنا لم لا يجوز ان يكون الزائد على الطرف المرجح ويكون المرجح واجبا او
منتهيا الى الوجوب ولا يتسلسل فان قلتم لم لا يجوز ان يكون الزائد هو
الرجحان فقط فلو يمتنع هذا التسلسل قلنا اذا اصطلحنا الرجحان بالمرجح
فلنا الرجحان والاولوية والوجوب بمعنى هذا المجرى امور اعتبارية

للون كانسبة او كيفية نسبة ذات تستعمل انها اعتبارية ولا بها تتقدم على الطرفين ومن الصفة
الحقيقية للشيء لا تتقدم عليه بوجه من الوجوه لكنها ليست محض الاعتبار ومعناها كون الطرف
زائدا على الطرف الآخر والرجحان لا يكون لم يكن باتصافه بصفة حقيقية للعرف من
شأنها بل بان يوجد شيء يقتضي فوق ذلك الطرف فيعتبر العقل منه ومن اعتبار ذلك
الطرف تلك الصفة من غير ان الاجل شيء منه تعرض لها فما ظهر على هذا المطلوب
وهو ان نقول رجحان الطرف ليس الا كونه زائدا على الطرف الآخر ولا يكون لم يكن
تلك الزيادة باتصافه بصفة حقيقية لامتناعه فتحقق هذا المعنى فهو اذن (انما) صفة اعتبارية
وليس محض الاعتبار كاعتبار الحجر [illegible] بل من تحقق شيء غير ذلك الطرف يوجب
قوته فيعتبر العقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف بالقياس الى الطرف الآخر معنى الرجحان
فذلك الشيء هو المرجح هذه الغاية [illegible] الترجيح بلا مرجح واما الترجيح بلا مرجح فممتنع
ايضا في الموجب دون المختار لان نسبة الموجب الى الاشياء المتساوية واحدة
لعموم فيقتضي عموم [illegible] على تقدير التساوي فلم يكن وقوع شيء منها اولى من
وقوع الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبته الى الجميع وتساوي
القابلية فلا بد من مرجح مخصص لذلك الطرف يخصص به واشتغل باثر الموجب به
دون غيره كما ان النار اذا احاطت بالاجسام فانما تؤثر في اليابس دون الرطب
والشمس اذا اشرقت على الاجسام فانما تسخن بها ما يحاذيها واما المختار
لم يرجح احد الطرفين من غير مرجح مخصص معا لهما [illegible] اذا وصل الى الطرفين يساوي نسبته

الاعتبار والخالع اذا وجد طعامين متساويين من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير
بل يجوز ترجيح المرجوح لان الارادة صفة من شأنها ان ترجح اي شيء تعلقت به راجحا
كان او متساويا او مرجوحا وهذا الفصل مستوعب في كتب القوم وما عرفوا اسس الترجيح
والترجيح قال الفصل الثاني الماهية اقول اختلفوا في احد طرفي الممكن هل يكون
اولى به اما لذات الممكن او لشيء ذلك الطرف بان يكون اسهل وقوعا او الرفع
او اقل شرطا ام لا فعال له كثير من الاولين والآخرين لا وقال الباقون
ومنهم من قال العدم اولى لذات الممكن ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى
بالموجودات السيالة لذاتها وهي الزمان والحركة والصوت وعوارضها من الاستعداد
والنزعة والبطء والسرعة والصوت [illegible] والثقل والملائمة وغير الملائمة ومنهم
وهم المتكلمون ان الواقع من الطرفين اولى ومنهم من يدعي ان العدم اولى عند
وجود العلة او عند الشرط [illegible] ولو تجوز هم الذين ذهبوا الى ان احد الطرفين
اولى بالممكن لذاته بانه لو كان احد الطرفين اولى به فان تحقق سبب الطرف
الآخر لم يبق تلك الاولوية [illegible] انه لا يكفي تلك الاولوية لذاته وان بقيت الا
ولو بقيت فان لم يصر الطرف الآخر اولى به لم يكن السبب سببا لان السبب يفيد
الاولوية قطعا وان صار ذلك الطرف اولى فيلزم كلي الطرفين اولى لكن الاولوية
الاولى بالذات والثانية بالسبب فما بالذات اقوى فلو تحقق الطرف الآخر عند
سببها فما بالغير اقوى وان لم يتحقق الطرف الآخر يتحقق سببه لا يكون السبب

ملح مالا
ان ج
في نفي الاولوية الذاتية
عا

شيئا هو وجه نظر لان اولويه الطرف الاخر ولو كانت بالغير لكن تنتهي الى حد
الوجوب للوقوع بسبب دون اولويه الطرف الاول لانها ولو كانت بالذات
لكن لا تنتهي الى حد الوجوب والا لما كان الممكن ممكنا وما بالغير قد يترجح على
ما بالذات كالحجر المرمي الى فوق فان ميله القسري يترجح على ميله الطبيعي
احتج الثاني وهم الذين قالوا ان العدم اولى بالممكن لذاته بانه لو لم يوجد شيء
اصلا ولا يتحقق بانه ترتيب علة الممكن كان تحققه متحققا فرضه دون الوجود
فانه ما لم يتحقق علته التامة امتنع تحققه ولو لم يكن العدم اولى لما كان لذلك
ولان العدم اسهل وقوعا من الوجود لانه قد يتحقق بانتفاء جزء من اجزاء
علته التامة دون الوجود فانه ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة التامة لم يتحقق
فان قلت لا نم انه لو لم يوجد شيء اصلا ولا يتحقق بانه ترتيب علة الممكن كان
عدمه متحققا قلت ح يلزم الوجود فان قلت لا نم لان هذا التقدير محال
والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو ارتفاع النقيضين قلت هذا نعلم ان الشيء
على تقدير ان لا علة له لا يتحقق فانا نقول لو فرضنا وتصورنا ذلك لعلمنا
تحقق العدم لا انه لو تحقق حصل في الواقع وهذا اصل ينفتح معرفة الحقايق
ينفع في كثير من المواضع فاحفظه والجواب عن الاول ان العدم على ما ذكرتم
التعذر
من التقدير لو وقع لذاته اي لذات العدم لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون
الاولوية لذات الممكن لان العدم ح وقع لذاته لا لذات الممكن ولو وقع
لذات

١
لذات الممكن بل لعلة الممكن بمعنى الاستعلاء لها ح بالاعتبار لان العدم اسما انتفى
من اصله وايضا يلزم من هذا الدليل كون العدم ممتنعا عن المرجح والمستدل يسلم
امتناع هذا وذلك ينافي الاولوية لان في الترجيح بلا مرجح فان قلت التقدير
١
عدم ما به شيء اصله وعلى هذا التقدير كيف يقع العدم لذاته او لذات الممكن ولو
نم لكن كيف يصح ان يقال يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير انه يقع لذاته لا لذاته
ح
يلزم ح قلت ظاهر كلامه دال على نفي ما به شيء خارج فلو اراد هذا
في ما ذكرنا ولو اراد نفي المانع مطلقا سواء كان لنفي العلم او لذات الممكن
او غير ذلك يلزم ان يترجح الممكن لا لمرجح والجواب عن الثاني ان سهولة الوقوع
ت
لا توجب كونه اولى به لذاته وانتم في بيان ذلك اذ المراد بكونه اولى بذات
الممكن ان يقتضي الذات تقتضيه الحكم ومن كون العدم اسهل الوقوع لا يلزم
لم
ذلك احتج الثالث وهو الذي قال ان العدم اولى بالموجودات السيالة
ان العدم لو لم يكن اولى بالموجودات السيالة لجاز عليها البقاء وليس كذلك
لانا لو نظرنا الى ذوات الزمان والحركة والصوت نجدها من حيث هي يمتنع البقاء
تستدعي الانقضاء فان العدم اولى بها لذاتها وهذا حق احتج الرابع
وهو من ذهب الى ان الواقع من الطرفين اولى ان الواقع راجح فيكون اولى وهذا
ايضا قريب ان اراد به اولى مطلقا وان اراد انه اولى لذات الممكن
فذلك غير لازم مما ذكر احتج الخامس وهو الذي قال ان الوجود اولى

عند حصول العلة دون الشرط فان الخارج يلزمه اقل لاحتياجه الى الشرط فقط
والجواب انه يلزم اولوية الوجود بالنسبة الى وقت انتفاء العلة والشرط
معًا او انتفاء العلة دون الشرط وذلك ليس بمحذور لانه لو انتفى واحد منهما يمتنع
الوجود سواء كان المنتفي العلة او الشرط او كليهما فيمتنع الوجود ولا تفاوت
في الامتناع فلا يكون في حال اسهل وفي حال اعسر اما وجد من كلام الحكماء مما ورد
عليه والحق ان احد طرفي الممكن جاز ان يكون اولى به اما لذات الممكن او لامر خارج
لان او لكون ذلك الطرف اقل شرطا او اكثر وقوعا او اسهل كما في العدم لكن
تلك الاولوية لا تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو انتهت الى ذلك الحد فلا
يخلو اما ان يمتنع بسبب تلك الاولوية وقوع الطرف الاخر امتناعا ذاتيا او لا يمتنع
فان امتنع يلزم انقلاب الممكن ممتنعا او واجبا وذلك محال وان امكن توقف وقوع
الطرف الاولى على عدم سبب ذلك الطرف اذ مع تحقق سببه يقع وقوع الطرف
الاولى واذا توقف وقوع الطرف الاولى على عدم سببه لا تكون تلك الاولوية كافية
في وقوعه والتقدير بخلافه **قال الفصل الثالث** الحاجة **اقول** لما تبين ان
الممكن يحتاج الى المؤثر اختلف العقلاء في ان علة حاجته اي شيء هي فقال بعض المتكلمين
انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود ومنهم من قال ان الحدوث مع الامكان
علة ومنهم من ذهب الى ان العلة هي الامكان والحدوث هو الشرط وقال الحكماء
وجمهور المحققين ان العلة هي الامكان ولا مدخل للحدوث فيها لا بالعلية ولا بالشرطية

في علة الحاجة هو الحدوث

احتج

احتج الاول بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اذ لا
نعني بالحاجة الا ذلك واذا خرج فقد زالت الحاجة لكونه حين خروجه اولى بالوجود واقعا
كما في البناء فانه اذا احدث بقي بعد ذلك بعد الباني فلو لم يبق الباني بعد ذلك لما صح
فالمحوج هو الحدوث واحتج من قال ان الحدوث شطر ومن قال انه شرط
بان الممكن انما هو كالشيء المتوسط بين الطرفين يحتاج في ترجيح احد الطرفين
الى مرجح لكن مع انضمام الحدوث لان الحاجة لا تحصل الا بالحدوث لما مر في المذهب
الاول ثم تفرقا فقال الثاني ان العلة لا تتم الا بدخول الحدوث فهو شطر وقال
الثالث المقتضي للحاجة هو الامكان كما ذكرنا فالحدوث شرط وهذا ما ذكروه وفيه
نظر لانهم ان ارادوا بالعلة العلة التامة او شطرها او شرطها فليس الكلام
فيها بل فيما تتوقف الحاجة بسببه لا لان يكون لاجله فلا ينبغي النزاع فيه كما يعلم
من قال ان العلة هي الامكان وان ارادوا بها العلة الفاعلية او شطرها او شرطها
فباطل لوجهين **اما** اولا فلان الحدوث لو كان واحدا منها لكانت الحاجة
بعد الحدوث لكنهم قالوا ان الحاجة بعد الحدوث تحتاج الى الغير وهذا تناقض
ظاهر **ثانيا** لو كان الحدوث احدها لكانت الحاجة متأخرة عن الحدوث فيكون
الحادث قبل الحدوث وحال الحدوث مستغنيا عن الغير فيكون حدوثه لا بالغير
فيكون بذاته فان قيل فلم لا يجوز ان يكون حال الحدوث ملحوظا مستغنيا انما يصح ان لو كان
الحدوث يعرض الحاجة ويكون التقدم زمانيا وليس كذلك بل هما التقدم طبيعي

صح

او ذاتي عنها فان وجد فلم قلتم ان حالة الحدوث لا تكون محتاجا قلت لو كان مستغنيا
بالطبع لما كان مع الحاجة بالطبع فيكون مع الاستغنا بالطبع والمراد بكونه مستغنيا حالة
حالة الحدوث هو هذا ونقول لو كان الحدوث متقدما على الحاجة بالطبع لما
وقع بالمراد لو وقع لكان بالنتر ذلك المعنى متقدما على الحدوث والحاجة سابقة على
التاثير فيلزم ان يكون الحاجة قبل الحدوث فلا يكون اثرا له ويلزم ايضا تقدم الشيء على نفسه
بمراتب وهو محال واستدل الامام على بطلان هذه المذاهب الثلثة بان الحدوث
هو مسبوقية الوجود بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم كيفية للوجود فيكون متاخرا عن
الوجود والوجود متاخر عن تاثير الفاعل في الوجود وتاثير الفاعل في الوجود متاخر
عن احتياج الوجود الى الفاعل وهذه الحاجة متاخرة عن علة الحاجة وجزء علتها وشرط علتها
فلو كان الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء وهو الحدوث عن نفسه
بمراتب وذلك محال فان قلت لا نسلم ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم بل هو الخروج
من العدم الى الوجود ولئن سلمنا ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لكنا ندعي
ان الخروج من العدم الى الوجود محوج [illegible] لا يلزم ما ذكرتم قلت يلزم ايضا لان
الخروج من العدم الى الوجود متاخر عن تاثير الفاعل [illegible] وتاثير الفاعل عن الحاجة
والحاجة عن علتها وجزئها وشرطها كما مر فيلزم ايضا تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وانما نقص
بمرتبة واحدة وذلك لا يضر واعلم ان كلام الامام انما يتم لو اراد في هذه
الثلثة العلة الفاعلية او شطرها او شرطها اما اذا اراد بها العلة الغائية فلا وهي

٩

ههنا الموضع ان العلة الفاعلية هي الامكان والغاية تحقق احد الطرفين ولعل المتكلمين
ارادوا بالعلة ههنا العلة الغائية لانهم في الاكثر يطلقون العلة على الغاية فانهم قد فسروا
العلة بما يتسبب الشيء به او لاجله وذلك في الغايات الفقهية ذايع شايع وكذا الحكم
العلة واحتجت الفلاسفة بان عدم اقتضاء الماهية للطرفين محوج ضرورة الى مرجح
احدهما وذلك هو الامكان فالعلة هي الامكان وعارضهم المتكلمون بان الاحتياج
لو كان علة الحاجة لزم احتياج عدم الممكن الى المؤثر لكونه ممكنا وهو محال لان التاثير
يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا والجواب منع لان العدم انتفاء
الوجود ونفي الوجود [illegible] والعدم ان كان نفيا لكنه
ليس نفيا وما ليس بنفي [illegible] لم يكن اثر الشيء قال الفصل الرابع الى
امر اقول اختلفوا في الاثر حالة البقاء هل يستغني عن المؤثر [illegible] ان علة
الحاجة هي الحدوث فانه يستغني وقال الباقون لا يستغني احتج الاولون بان
المؤثر حالة البقاء الاثر اما ان لا يكون له فيه تاثير او لا فان لم يكن فظاهر وان كان فتاثيره
اما ان يكون اثرا حاصلا من الوجود قبله او اثرا جديدا فان كان الاول يلزم
تحصيل الحاصل وان كان الثاني كان المؤثر مؤثرا في الامر الجديد لا في الباقي والكلام
فيه والجواب بانه يؤثر في البقاء بان يقتضيه في الحالة الثانية وتوجيهه انا
نختار انه يؤثر في امر جديد وهو حصول الاثر في الحالة الثانية لان حصوله في الحالة
الثانية لم يكن حاصلا في الحالة الاولى فيكون امرا جديدا والمؤثر يؤثر فيه حتى لو

في حاجة الاثر الى السبب في البقاء

يمكن المؤثر لكن هذا الحصول احسن من حال الممكن حالة البقا لا تستغني عن المؤثر
بانا بينا ان علة الحاجة انما هي الامكان والامكان لازم للماهية لامتناع الانقلاب
والماهية محتاجة ابدا اذ العلة متى كانت دائمة كان المعلول ايضا كذلك فان قلت
لانم ان الامكان علة الحاجة ولو سلم لكنه انما يكون علة بشرط ان لا يكون الطرف
اولى اذ لو كان اولى لما لزم الحاجة ح ثم لا نحكم ان يصير الحصول حالة البقا اولى
ويستغني عن المؤثر واجابوا عن هذا المنع بان هذه الاولوية المفيدة ان كانت
حاصلة عند الحدوث لزم استغنا الممكن حالة الحدوث ولو لزم لم يكن محوا ان حادث
عند البقا وكل حادث فله محدث فيكون هذه الاولوية مستندة الى المؤثر والبقا
مستند اليها فيكون البقا مستندا الى ذلك المؤثر وهو المطلوب وللخصم ان يقول
نحن ندعي ان الحادث لا يحتاج في بقائه الى امر منفصل يؤثر فيه حالة البقا ولا يلزم من
استناد حدوث الاولوية الى محدث كون ذلك المحدث مؤثرا في البقاء وانما يلزم
ذلك ان لو كان مؤثرا في دوام الاولوية المؤثرة في البقا اذ المؤثر انما يكون في دوام
الاولوية لا حدوثها فان قلت ان الاولوية لا بد ان يكون حادثا فلا بد له من
علة فعلتها علة البقا وبهذا يمكن الاستدلال على علة البقا بان نقول بقا
الحادث حادث فلا بد له من علة قلت البقا زماني والحكم في البقا انه كالحركة
مثلا حدوثها الحدوث اوايلها لا ابتداء لها اذ تمامها اخرها فحدث البقا عند
الطرفين وتسمى باولوية الطرف هذا ما وجدت من كلامهم مع ما ورد عليه وعكستا

لن

لزم يسند على هذا المطلوب جعل ا الطرف الباقي حالة البقا يحتاج الى مؤثر لان
الطرف الباقي حالة البقا اما ان يكون اولى من الطرف الاخر او لا فان لم يكن اولى فلا
بد له من مؤثر يحفظه ويديمه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان اولى فتحقق اولوية بنفسه
اما ان يكون اولى من تحققها او لا فان لم يكن يحتاج تحقق الاولوية حالة بقا الطرف
الى مؤثر مقدم لما بينا والبقا يحتاج الى تحققها فيلزم احتياج البقا الى مؤثر
وان كان اولى فيتقوى الكلام في تلك الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى الاولى
فيحتاج فان قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الاولوية حالة البقا على تقدير علم
اولوية الطرف الباقي ح لا نسلم ان يكون للبقا علة زائدة على الطرف قلت لو
كان الطرف علة للاولوية حالة البقا فلا بد من بقا الطرف حتى يؤثر فيها حالة
البقا فالاولوية احتاجت الى الطرف والتقدير ان بقا الطرف يحتاج اليها فيلزم
الدور ب بقا كل طرف يفتقر الى بقا الطرف الاخر اعني الطرف الاخر يحتاج الى انتفا
علته وقد بينا ان لكل طرف علة فبقا كل طرف مفتقر الى انتفا علة الطرف الاخر
فلا بد في البقا من امر منفصل فان قلت انتفا الطرف الاخر عين هذا الطرف
فكانك قلت بقا الطرف يحتاج الى ذلك الطرف قلت وليس كذلك وذلك لا يقدح
في غرضنا اذ البقا يحتاج الى ذلك الطرف وذلك الطرف حالة البقا يحتاج الى
انتفا علة الطرف الاخر فيكون البقا مفتقرا الى انتفا علة الطرف الاخر ونقول
انتفا كل طرف وان كان مصادقا على الطرف الاخر لكنه مغاير له من حيث المفهوم

وهذا القدر يكفينا او نقول ان هذا الطرف يسعر الى امتناعه الطرف الاخر وفي الكلام
وتندفع الشبهة قال الفصل الثالث [illegible] اقول المعلول المعين كزيد وبكر مثلا

في عدم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد

لا يجتمع عليه علتان مستقلتان اي يؤثران فيه معا والمراد بالعلة المستقلة
الكافية اي بعينه وذلك لانهما لو اثرتا فيه معا لكان المعلول مع كل واحدة منهما
واجب الوقوع لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة و ح يمتنع
تاثير الاخرى فيه والا لزم تحصيل الحاصل فيلزم كونهما غير مؤثرتين حال كونهما
مؤثرتين فان قلت العلة المستقلة على تفسيركم اعم من ان تكون تامة او غير تامة
فكيف يصح قولكم لوجوب وجود المعلول عند حصول علته التامة قلت المراد
بحصول العلة العلة المستقلة مع تحقق جميع الشرائط فعلم انه يمتنع تاثير علتين
مستقلتين في معلول بعينه معا لكن يمكن ان يكون له علتان مستقلتان
يمكن حصوله بكل منهما على سبيل البدل اى شي وجد من هذه العلل او تلك
يحصل المعلول كالاصلين الخارج والتدوير لحركة الشمس ونقرر هذا انه ذكر في
المجسطي ان حركة الشمس وجدت في نصف فلك البروج بعينه وهو النصف
الشمالي وهو من الحمل الى الميزان بطيئة وفي النصف الاخر سريعة ووجد الشمس
في النصف الاول بعيدا عن الارض وفي النصف الثاني قريبة ووجدت غاية البطوء
والبعد والقرب في منتصف النصفين كانها تتحرك على دائرة مركزها خارج عن
مركز العالم فذكر في المجسطي انه لهذه الحركة يحصل من احد الاصلين احدهما فلك مركزه

خارج

خارج عن مركز العالم والشمس في ثخنه ويكون جانب هذا الفلك البعيد من الارض اوج
وجانب اقرب وهذا الفلك يتحرك حول مركزه حركات متساوية في ازمنة متساوية
ويحرك الشمس بتلك الحركة فيرى حركاتها في القطع الابعد من الارض بطيئة ويكون
الشمس ابعد من الارض فيه وفي النصف الاخر سريعة فيكون اقرب من الارض لان الابعاد
المتساوية يرى في البعيد اصغر مما يرى في القريب وهذا الفلك يسمى خارج المركز
وصورته هكذا
والاصل الثاني فلك مركزه على مركز العالم
ويكون في ثخنه فلك اخر صغير يسمى بالتدوير
والشمس في ثخن التدوير والحامل والتدوير
يتمان الدورتين في زمان واحد ويكون
حركة الحامل الى توالي البروج وحركة التدوير
على جهة يكون النصف الاعلى متحركا الى خلاف التوالي والنصف الاسفل الى التوالي وصورته
هكذا فمتى كانت الشمس على النصف
الاعلى يكون حركتها ابطأ ويكون
حركتها ابعد وفضل حركة الحامل على
مركز التدوير ويكون ابعد من الارض
ومتى كانت في النصف الاسفل

يكون اسرع اذ تكون حركتها تقدر بمجموع الحركتين و تكون اقرب من الارض و يحصل
من حركة مركز الشمس بها بين الحركتين دائرة مثل دائرة سطح الفلك الخارج المركز
و برهن بطلميوس في المجسطي ان الحركة التي تحصل من الاصل الخارج بعينها تكون
كالحركة التي تحصل من هذا الاصل و كذا قد يحصل نوع حصول بعلل مختلفة على سبيل
البدل و امثال هذه كثيرة في المعلول الشخصي و اما المعلول النوعي و هو ان يكون
تمام حقيقة افراده كالحرارة و البرودة و الحلاوة و المرارة و امثال ذلك فيجوز
ان يجتمع عليه علتان مستقلتان على معنى ان بعض جزئياته تقع بعلة و بعضها
بعلة اخرى كوقوع بعض افراد الحرارة بالنار و بعضها بشعاع الشمس و بعضها
بالحركة و يشكلوا على هذا بان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة واحدة من هذه
العلل لذاتها و اذا كان لذلك استغنت عن غيرها و ح لا يقع بغيرها فلا يكون لها
الا علة واحدة و انما قلنا انها محتاجة الى علة معينة واحدة منها لذاتها لانها لو
لم تكن لذلك لكانت غنية عنها لذاتها و ح لا يعرض لها الاحتياج اليها فيلزم ان لا يكون علة
لها و النقد بخلافه و اجاب عنه قوم من المتاخرين بانه لا يلزم من عدم احتياجها
اليها لذاتها غناها عنها لجواز ان لا يكون محتاجة اليها لذاتها و لا مستغنية عنها لذاتها
و فيه نظر لان كل مفهوم يوصف هو بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحسب عقل ان يوجد
بدون هذا او لا يكون فان امكن فهو غني عنه لذاته و الا فهو محتاج اليه لذاته اذ لا
نعني بالغنى الذاتي و الاحتياج الذاتي الا هذا بل الجواب ان الطبيعة النوعية

محتاج

محتاجة الى علة معينة و معلول لها بل المحتاج المعلول و المعلول انما هو فرد من
افرادها و الطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة لجواز تحققها
بدون كل واحدة منها و انما تحتاج الى واحدة من العلل لا بعينها لكن كل واحدة
من العلل لما اقتضت وجود فرد منها لزمه الطبيعة لاشتمال ذلك الفرد عليها
لا انها تحتاج اليها قال الفصل الثاني في الاعراض و فيه اربع صحايف اقول
فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض و هي اقسام فلذا رتبه صحايف
لان البحث اما في الادراك او المدرك او ما جاز ان يكون ادراكا و ما جاز ان يكون
مدركا كالكيف فانه يندرج فيه الادراكات كالعلم و الاحساس و المد
ركات كالسواد و الساطع و الحرارة و البرودة ثم المدرك اما مدرك بالحس اولا او
فهذه اربع اقسام فجعل هذا القسم اربع صحايف قال الصحيفة الاولى في الادراك
و فيها حقيقة و فصول الاول في مطلق الادراك اقول ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك
الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فلو ادرك
بالبصر يشاهدها البصر و كذا لو ادرك بالسمع و الخيال و الوهم هذا ما قال
و فيه نظر لانا نعلم ضرورة ان الادراك صفة المدرك و كون حقيقة المدرك متمثلة
عند المدرك او تمثل حقيقته عنده صفة الحقيقة لا صفة المدرك و كيف يكون
تعريف احدهما بالاخر و صفة التي لا يكون صفة عينه و المعرف يجب ان يصدق انه
هو المعرف و ايضا اخذ في التعريف المشاهدة و هي نوع من الادراك فيعرف الادراك

عما هو اخفى منه لان نوع الشي اخفى منه لانه هو مع شي آخر وايضا اراد بالمشاهد ههنا
ما لا يراد لغة ولا اصطلاحا وبيان هذا التوضيح التعريف لان المشاهدة اللغوية
هي الابصار فقط وفي اصطلاح الحكما ادراك عين الحاسة الحاضرة في الخارج باي حس كان
وقد صرح الشيخ في رسالته المصنفة في دفع الدليل ان المراد ادراك الحاسة الشي الخارجي هو
المشاهدة وما يدرك مثال الشي ويتنزل عليه مجهول ليس بمشاهد بل هو اما علم
او تخيل او توهم فهو ههنا اراد بالمشاهدة اعم من ان يكون بالحس الخارج او الداخل
اخل لقوله مشاهدة مما به يدرك كما ذكر في تعريف الادراك بشرط ان الادراك
من الفعل وهو قوله يدرك اسم الفاعل وهو قوله المدرك ومع هذا دور لان معرفة
المشتقات موقوفة على معرفة الادراك لكونها مشتقة منه فلو عرف الادراك
بها لزم الدور الا ان يقال المراد بالمشتقات ما يفهم منها لغة بحسب
معنى الادراك بحسب اللغة ولا يلزم الدور ومثل ذلك شايع في تعريفات
العقلا كقولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والملازمة
هو تحقق اللازم على تقدير الملزوم وامثال هذه كثيرة لكنه لا يخرج عن فساد اذ
يلزم احد الادراكين تعريف الادراك لانه لو سئل عن المدرك يقال انه الادراك
وكذا لو سئل عن قوله يدرك يقال انه يتصف بالادراك فيلزم تعريف الشي بنفسه
وهذا العذر يدفع فانه لا يصح في المشاهدة بان يقال يعني بالمشاهدة ههنا
ما يفهم بحسب اللغة اذ ليس مراده بالمشاهدة في هذا الموضع ما يفهم من اللغة

لما

لما سبق والحق ان معنى الادراك عند العقل اذ كل احد يفهمه بلا كلفة ورويه
وهذا ما يجده كل احد من نفسه في الابتداء ان الادراك نوع به يحصل المدرك الى معنى
المدرك وحين يتحقق بلسانه امور تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى وحصول
ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحاسة في الادراك الحسي والبصيرة في النفسي والوصول
هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة المدرك عند المدرك ثم ان لازم الادراك
الا انه هو الوصول وتمثل الحقيقة وتقاربهما ما فرقوا بينهما فجعلوا احدهما الآخر
واذا عرفت هذا فنقول الحاسة اذا ما تردد عن المحسوس اذ ليس مثال حقيقته
فيها فتدرك المحسوس فتلتفت النفس اليه فتدركه وعند هذا فادراك الحاسة هو
الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا لان سوق الكلام
يشعر بكلام المراد بادراك النفس ههنا هو ان يدرك مثال حقيقته وينزل
به عليها كما في تحقيق هذا انا اذا ادركنا شيئا فهو المشاهدة وقد عرفت فيما مر
من ان ادراك النفس عين المشاهدة ايضا ادراك العين مع الوجود الفعلي في قد
عرفت المشاهدة بانها هي ان تدرك الحس حاضرا في الخارج فنقول في هذا التعريف
المشاهدة بمعنى الحقيقة والمشاهدة الحالية اما الحقيقة فهي ادراك الحس
الشي الحاضر في الخارج واما الحالية فهي ادراك الشبح التي على انه نفس الحاضر الخارج
فان قلت كيف يجوز ان يكون العبارة الواحدة تعريفا للحقيقتين المختلفتين اذا كانت
تلك العبارة ههنا مجاز وههنا كذلك لان حاضرا الحقيقة حالا الحرى تصير

ملع

العبارة تعريفا للمشاهدة الحقيقية ولم جعل معقولا ثانيا للمدرك لصح تعريفا للمشاهدة الحالية فان قلت ح يصح تعريف المشاهدة الحقيقية ايضا بما هي لم يدرك الجزئي حالة كونه حاضرا او يندرج فيه العلم بالجزئي الحاضر وكذا تعريف المشاهدة الحالية تندرج فيه العلم الذي لعمرو بقولنا علمت زيدا حاضرا قلت الاعتماد في التعريفات على ظواهر العبارات ولا احتمال في قولنا لم يدرك الجزئي حالة كونه حاضرا دلالة على ادراك عينه الظاهرة ادراك مثاله والاستدلال به عليه وكذا الثاني في حاضرا اذا كان معقولا ثانيا يعتمد الطلاع عليه لانه الجزئي بالحقيقة فكانه قيل ادراك حضور زيد ولا يشكل ذلك لانه قولنا ادراك حضور زيد على ادراك عين الحضور الظاهرة ادراك المثال والاستدلال به فقوله فان قيل اعتراض على قوله الحاسة تدرك المحسوس وتلتفت النفس اليه حين ادراكه فتدركه وهذا الاعتراض مشتمل على المنع والمعارضة من وجهين وتقرير المنع لم قلتم ان للحاسة ادراكا اصلا لم لا يجوز ان يكون مدرك المحسوسات في الاحساس هو النفس كما ان المدرك في العلم هي وتقرير المعارضة الاولى انه لو كان للحاسة ادراك وللنفس ايضا ادراك لكان ادراكان كما ذكرتم فيلزم ان يكون مدركين من شيء لانا نعلم ان المدرك بادراك الحسي والعقلي كلنا فالحق يبطلانه لكوننا مدركين من شيء وتقرير المعارضة الثانية ان النفس اذا استغرقت في فكر لم يحصل الاحساس مع ملاقاة المحسوس للحس فربما لا يرى الشيء مع ملاقاته للحس ولا يسمع مع ملاقاة الصوت للحواس

على المنع

على المنع انا نعلم ضرورة انا نحس باحساس اصبعنا حرارة النار وبرودة الجمد وباحساس مواضع اجزاء العقل ويدرك الم الجرح والوجع باحساس جوارحنا اذ نعلم يقينا ان ذلك الاحساس بخصوص تلك المواضع دون سائر المواضع وانكار امثال هذه انكار الضروريات وعن المعارضة الاولى انه ان اريد بادراك النفس علمها بالمحسوس بعد الاحساس سلمنا انا مدركون مرتين فطريق الاحساس ومرة بطريق العلم وكيف لنا انه باطل اذ كل احد يعرف الاحساس غير العلم ولم جعلنا انه حاصل لانسلم فذلك انما يلزم لعدم التراخي بين الادراكين لكن لكن الغفلة بحيث بالاستناد ان الحكم الشيء والادراكين بمثاله وان اريد بادراك النفس احساسها بالمحسوسات فلا نسلم كوننا مدركين مرتين بل الادراك احساس الحاسة والثاني احساس النفس وعن المعارضة الثانية بان النفس ح لا يدرك احساس الحاسة لم كان مجمعا كما ان النفس قد تذهل عن ادراكها الشيء عند الادراك الا بعلم التشكل في كل ادراك فتعلم قطعا انه ليس كذلك والدليل على ان الحاسة تحس عند استغراق النفس انه اذا اشتد الاحساس بان يقرب المرئي من الحفر او اشتد الصوت ينصرف النفس عقيب ذلك عن الفكر فلو لم يكن للحاسة احساس اصلا لما اثر مقارنة المحسوس حال اشتداده في اشتداد الاحساس او نقول القوى تابعة للنفس فعند استغراقها تتبعها فيعم الاحساس عند استغراق النفس لا يقتضي ان لا يكون للحاسة احساس واذا عرفت ذلك فنقول لما كان الحواس غير انها خارجية التي هي المشاعر وحس داخلية كما في النفس

في العلم

ايضا مدركة كانا لا ادركات احد عشر قسما كما هي **قال الفصل الثاني في العلم اقول**
اختلفوا في العلم فذهب العلماء منهم ومنهم من المتاخرين الى انه كسبي وقال طائفة
من المتاخرين انه بديهي ثم ان العلماء منهم جعلوه تارة وجوديا واخرى عدميا اما الذين
عرفوه منهم بانه حصول صورة الشيء في العقل وعرف بعضهم بانه تمثل ماهية الشيء عند
العقل وعرف الشيخ في الهيات الشفاء انه سلب المادة عنه [illegible] وكلا التعريفين
اي العدمي والوجودي فاسد اما الوجودي فلما عرفت ان حصول الصورة او
تمثل الحقيقة ليس صفة للعالم والعلم صفة له وابطله الامام بان العلم لو كان عبارة عن
حصول صورة الشيء في العقل او تمثل حقيقته يلزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة
حارا باردا ويلزم حصول ما هو الجبل بعظمته في العقل لان مثال الشيء ينبغي
ان يكون مطابقا له والا لما كان العقل عالما بذلك الشيء بل بغيره عالما بغيره ومن
الجائز [illegible] ماهية الجبل [illegible] في العقل [illegible] نظرا الى الاول فلما
عرفت ان الحاصل في العقل هو مثال الحرارة والبرودة لا نفسهما واما الثاني فلان
صورة الشيء لا يجب ان يكون مثله في القدر بل في الشكل كما ان صورة الانسان في المراة
الصغيرة لا تخرج عن كونها صورة له وكذا النفس مراة ينطبع فيها صور الاشياء سوا
كانت [illegible] ولا [illegible] ان [illegible] مراد الامام [illegible] ان
من الجبل مثلا [illegible] حصوله في العقل [illegible] يكون [illegible] باب المثال
اذا كانت [illegible] عن المادة [illegible] حصوله في النفس اذ المانع هو المادة [illegible]

الى

الى محل تغيره والخلاص عن هذه المضايق بما ذكرنا ان العلم هو ادراك عين الشيء كادراك
الباصرة ولا يمكن ادراك بطريق حلول المثال واما التعريف العدمي فقال العاصي الفاضل
شراح [illegible] الابهري رحمه الله [illegible] علينا [illegible] عالمين حاله [illegible] حصلت
[illegible] وهو كون [illegible] على [illegible] ثبت [illegible]
وجوديه وهذا الاعتراض الذي لا يفيد تحقيقا بل الاعتراض ان يقال لو كان المراد سلب
مادة العالم فالمشتقات والمعروفات لها سلب المادة فيلزم كونها عالمة وايضا
السلب [illegible] صفته والعلم صفة العالم فكيف يكون هو هو الا ان يراد ان [illegible] السلب
الانتفاء لكن ذلك لانهم صرحوا بها السلب او الانتفاء ليس شيء منهما بالنسبة الى المعلوم
والعلم كذلك [illegible] ان كان المراد سلب مادة المعلوم [illegible] بالتصور [illegible]
ان اريد بالسلب تجريد المعلوم عن المادة [illegible] علم الدلالة ولو اريد [illegible]
فهو يعتبر من اللفظ وجودي [illegible] السلبي [illegible] الامام كون العلم عدميا
بوجهين ا لو كان عدميا لصدق على المعدومات وجوابه ان العدمي قد يشتمل على
الوجودي ب لو كان عدميا لكان عدم الجهل صورة اذ العلم يقابل الجهل فلو
كان عدميا لكان العلم عدم العدم فيكون وجوديا ولو كان وجوديا يلزم ان يكون الجهل
[illegible] لان الحال [illegible] الجهل [illegible] انه ليس
له العلم [illegible] لكن الجهل اما بسيط وهو انتفاء العلم او مركب وهو الاعتقاد
الغير المطابق والاول عدمي والثاني وجودي فهكذا ذكر في الملخص وجوابه

[illegible]

قد بين بعض الفضلاء جواز ان يكون علما ضروريا فالعمى والاقرب على ان الحصر ممنوع لان المشهور
ان الجهل عدم العلم عما من شانه العلم ولا نكر التباس وجوديا واستدل ايضا
في المحصل بانا نميز العلم عن غيره بالضرورة والتمييز لا يكون كذلك وفيه بحث لان العلامات
تمتاز قطعا مع ان العلم بها يكون بديهيا استدلوا عليه بوجهين قال يمتنع تعريف
العلم فيكون بديهيا وذلك لانه لو عرف العلم فاما بالعلم او بغيره فعلى الاول تعريف الشيء بنفسه
وعلى الثاني لكن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بالغير لزم الدور وجوابه ان تصور
الغير موقوف على حصول العلم به لا على تصور حقيقة العلم فلو توقف تصور العلم
على تصور الغير لا يلزم الدور سلمنا انه يمتنع تعريفه لكن لم لا يجوز ان لا يكون بديهيا
لان امتناع التعريف لا يقتضي كونه غنيا عن التعريف فلا بد من [illegible] هذا الوجه
ق ما ذكره الامام [illegible] ان كل احد يعلم بالضرورة علمه بوجوده وهذا علم خاص
والعلم من حيث هو جزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي اذ لو كان الجزء كسبيا كان
الكل ايضا كسبيا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء والجواب انه لم
لا يجوز ان يعلم حقيقة علمه بوجوده [illegible] ان كل احد يعلم [illegible] انه عالم ان العلم
بوجوده حاصل له فذلك مسلم لكن لا يلزم منه العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء
يكفي فيه تصوره بوجه ما فهذا معلوم ضرورة وهذا هو التحقيق [illegible]
والحق ان معنى العلم واضح عند العقل انما الخفي هو حقيقته ادراك النفس لمعنى الشيء
اذ كل [illegible] حد العلم من حيث انه [illegible] ذلك الادراك واذا كان كذلك فعلم ان

العلم هو ذلك الادراك فالحق [illegible] الوصول واذا الحصول هذا العقول [illegible]
من [illegible] لتعوت [illegible] بما تتمكن من ان تلحظ المعاني [illegible] واذا تعلقت
تلك القوة بمعنى تصل النفس اليه وتحقق الادراك كالناظر بالبصر تلحظ الاشياء
عند تعلق البصر بها ادركها الناظر فالقوة التي بها تتمكن النفس من الملاحظة
والادراك هي العقل فالعقل للحقيقة بصر النفس وهو بالنسبة الى العمليات تسمى
بصيرة وتلك الملاحظة هي الفكر واول حصول النفس الى المعنى هو التعقل
استبانه اي جعله ثابتا بينا هو التعقل وذهب قوم الى ان العلم المطلق هو تلك
القوة واذا عرضت لها اضافة الى شيء نصير علما بذلك الشيء وهذا اختيار ابو علي
من سينا ذكره في الشفاء فان العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي
مقولة المضاف بالعرض لان تلك القوة من الكيف واذا تعلقت بشيء تصير مضافا
كالبصر [illegible] فانه بحسب ذاته داخل في مقولة الكيف ومع الاضافة الى المبصر داخل
في مقولة المضاف وكالاب فانه بحسب ذاته داخل في مقولة الجوهر وبالاضافة
الى الابن في مقولة المضاف وقد عرف ان تلك القوة هي مبدا العلم والعلم هو وصول
النفس الى المعنى كما بينا وبحسب الادراك يكون العلم من الاضافات [illegible]
الكيفيات ولان العلم مضاف الى المعلوم ضرورة اذ العلم انما يكون علما بشيء فالعلم
لذاته ينبغي ان يكون مضافا فتلك القوة ليست كذلك والعلم ليس بمضاف
من حيث هو البصر هذا الحاصل في هذا الموضع حاصله العلم انما يتصور ان كان عن الحكم

يتعلق
او تصديق ان كان معه حكم وحقيقة الحكم هي الاثبات او النفي بالفعل مثلا ان هذا هذا
او ليس هذا اي تصل النفس الى ان هذا هذا او ليس هذا وقد تصل النفس الى
مفهومهما لا على وجه الاثبات والنفي وذلك من قبيل التصورات والمجموع المركب من
تصور الطرفين والحكم يسمى قضية وليس الكل من كل واحد من التصور والتصديق ش
بديهيا اذ قد نحتاج في البعض الى فكر كتصور الروح والملك والحكم بان العالم حادث
ولا كسبيا اذ قد لا نحتاج في البعض الى فكر كتصور الحرارة والبرودة والحكم بان
الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء هذه طريقتنا في هذا المطلب والمشهور عند
العلماء هو الموضع ان الكل من كل منهما ليس بديهيا والا لما جهلنا شيئا ولا كسبيا
والا لما علمنا شيئا للزوم الدور او التسلسل ح اذ لو كان الكل كسبيا لكان تعرف
كل شيء موقوفا على تعرف شيء اخر وتعرف ذلك الشيء ايضا على تعرف اخر فان عاد الى الاول
لزم الدور وان لم يعد بل ذهب الى غير النهاية لزم التسلسل واذا لزم الدور او التسلسل
امتنع العلم بشيء اما اذا لزم الدور فلانه يلزم توقف العلم بالشيء على نفسه لان
الموقوف على الموقوف موقوف واذا توقف العلم على نفسه امتنع حصوله واما
اذا لزم التسلسل فلانه يتوقف العلم بالشيء على علوم غير متناهية واحاطة العقل
بها محال فيمتنع العلم بذلك الشيء فان قلت قولهم لو كان الكل كسبيا لما علمنا شيئا
تصديق فعلى تقدير ان يكون الكل كسبيا يكون هو ايضا كسبيا فيستحيل اكتسابه
للزوم الدور او التسلسل كما ذكرتم فكيف يمكن الاستدلال على بطلان كون الكل
كسبيا

كسبيا قلنا نحن نعلم هذا التصديق بالكسب كما ذكر في بيانه انما المقدمات التي
ما هو صورية والا لما علمنا ح يمكن التقدير وهو كون الكل كسبيا باطلا وهو المدعى
لكن يرد عليهم في التصورات انهم ان ارادوا باستحضار الشيء تصوره بوجه ما فلا نم ان الكل
ليس بديهيا اذ كل تصور بوجه العقل اليه فهو معلوم بوجه ما بالبديهة وان ارادوا
تصور كنه الشيء فلا نم ان الكل لو كان كسبيا لزم الدور او التسلسل فكذلك لا
نم لزومهما لانه يجوز ان يعرف كنه الشيء بتصور شيء اخر بوجه ما والامر كذلك لان
الماهيات المركبة انما تعرف بتصور اجزائها والبسيط وهي انما تعرف بوجه ما لا
لانها لا حد لها بل رسم وح قد عرف تصور الاشياء بوجه ما لا يحتاج الى كسب فلا يلزم
الدور ولا التسلسل فقد عرف ان البعض من كل منهما بديهي والبعض كسبي وقد يوجد
اقسام اخر غيرهما كالحدسيات والمجربات والحدسيات وغيرها لكن ثم
التصديق اما مع الجزم وهو ان لا يكون محتملا للنقيض او لا مع الجزم فان كان مع
الجزم فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا يكون فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان
مطابقا فهو العلم واما ان يكون مجرد العقل كافيا في الجزم به بعد تصور الطرفين
او لا والاول البديهي والثاني هو ان لا يكون مجرد العقل كافيا اما ان يكون
مع القوى الظاهرة او لا والاول هو الحس ان كان بالحواس الخارجية كقولنا
الشمس مضيئة والنار محرقة والعسل حلو ومنه المتواتر لانه بالسمع والوجدان اي
ان كان بالقوى الباطنة كعلم كل احد بجوعه وشبعه وعطشه وخوفه وفرحه ولذ

لم يكن بالقوى البدنية فاما ان يكون بحسب الاعتقاد الى نقيض اي لا يكون معه شي اخر
غير العقد او من غير ذلك والاول العلم التقليدي كما للمحودان من التلامذة والثاني
المستدل هو ان يكون بدليل غير ما ذكر كقولنا العالم حادث لانه متغير وكل
متغير حادث هذا كله اذا ثبت القضية مع الجزم اما اذا ثبت مع عدم الجزم وهو
ان يكون بنفسه بحكمه فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر فينقص او متساويا او غير
والاول هو الظن والثاني الشك والثالث الوهم قال الفصل الثالث في المشاعر
المعقولة كما في العاليات اقول هذا الفصل يشتمل على مباحث الحواس الخارجية وهي
خمس البحث الاول في الابصار اختلفوا في الابصار فقال ارسطو واتباعه ان
الابصار لانطباع صورة المرئي في الباصرة وقال الرياضيون انه بخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المبصر فانه
عضو من المدرك كما ان المبصر يحصل الادراك واختلف القائلون بالانطباع فمنهم
من قال ان المرئي هو الصورة المنطبعة في الباصرة ومنهم من قال ان المرئي هو الشي
الخارج وانطباع صورته شرط الرؤية واختلف القائلون بالشعاع فمنهم من
قال المخروط مصمت ومنهم من قال انه خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها
مجتمعة عند مركز الباصرة وتنفذ متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه
الخطوط من المبصر ادركه البصر وما يقع بين اطرافها لا يبصره ولذلك يخفى على البصر
بعض اجزاء المبصر ومنهم من زعم انه خط مستقيم شعاعي من البصر الى المبصر ويتحرك

على

على سطحه في غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل الادراك بسببه ويحصل منهما مخروط
وهمي في الجمهور منهم ذهبوا الى انه لا يخرج من العين شعاع لكن الشعاع الذي
في العين يكيف الهواء المتوسط بين العين والمرئي من الهواء وغيره بكيفيته ويصير ذلك سببا
للابصار فيكون هذا ايضا على هيئة مخروط وهذا اقرب الوجوه لسلامته عما يرد
عليها كما في الاصل وانكر المتكلمون تلك المذاهب ليمكنهم اثبات كون الله بصيرا
وابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف كرة السما ونجد مثله وحصول الكبير
في الصغير محال وفيه نظر اذ مثال الشي يجب ان يكون مثله في القدر بل في الشكل فيجوز
مثال الكبير في الصغير كما يحصل مثال وجهنا في المراة الصغيرة وينطبع نصف
كرة السما في المراة ولعلهم ارادوا بنصف السما النصف الظاهر منها وايضا
هذا انما يرد على من قال ان المرئي هو تلك الصورة اما من قال ان المبصر هو الشي
الخارج وحصول صورته في الباصرة شرط فلا يرد عليه واعترضوا على من قال
ان المرئي هو الصورة المنطبعة انه لو كان كذلك لما راينا القريب على قربه والبعيد
على بعده لان المرئي لما كان هو الصورة المنطبعة تكون القريب والبعيد واحدا وفيه بحث
لان صورة القريب والبعيد ايضا تكون منطبعة فترى كما ترى القريب والبعيد
والعلة في ابطال المذهب الانطباع انه لو انطبعت الصورة في الصقيل كالمراة
والعين فاما ان تنطبع في موضع واحد منه او في مواضع والاول ظاهر لانا لا
نرى بوجود الصورة في مواضع بحسب امكنتهم وكذا الثاني لامتناع حصول

موجود في حالة واحدة في مواضع ولان الصغير قد نرى في عرضه ومعلوم هذا آه
قلنا الانطباع فيما يرى منه باطل واما في العين فمنقطع لانا اذا نظرنا الى الشمس
والى روضة خضراء مستوية نراها في كل جهة وتنقلب تتقلب الحدقة واحتجوا ايضا على مذهب
الشعاع بانه لو كان الابصار بخروج الشعاع من العين الى المرئي للزم تشوش الابصار
عند هبوب الرياح لاضطراب الهواء الحامل للشعاع فيلزم ان نرى غير المقابل لا
نحراف الشعاع ولا منع ان نرى نصف كرة الشمس لان الشعاع لم يخرج من حدقتنا
ما ينفذ في جميع الاجسام المتوسطة ويتصل به بالخطوط وينتشر عند نصف كرة الشمس
وهذه الاسولة انما ترد على من يقول بخروج الشعاع واما على قول من قال بتكيف
الشفاف المحاذي بشعاع العين فلا يرد لانه دائما يكون على محاذاة العين والمحاذاة
لا يتشوش ثم اختلفوا في انه عند [illegible] حصول المبصر وباقي الشرائط
هل يجب الابصار ام لا فقالت الفلاسفة والمعتزلة نعم وقالت اهل السنة لا والشرائط
ثمانية عند الجمهور وزاد قوم شرطا آخر وهو كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد
لا يرى كالهواء ولو نوقض بما يبصر بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالضوء
وعادتا بالبصر [illegible] جميع المحاذاة كالوجه اذا رئي في المرآة وقصد المبصر الى الا
بصار وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم القرب المفرط وعدم البعد
المفرط وعدم مقارنة ما يوجب الغلط وهذا هو الناشئ كما اذا اخرج من
مركز الرحى خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت ترى ننا

لانرى

لا نرى تلك الالوان بل نرى لونا آخر كانه ممتزج منها وذلك لمقارنة المختلفات والحركة
وكما يرى في المرآة الغير المستوية وجهنا معوجا وطويلا وعريضا ولا يرى شكله
وذلك لمقارنة هيئات المرآة واحتجت الفلاسفة بانا نعلم ضرورة انه متى كملت هذه
الاشياء وجبت الرؤية واحتجت المعتزلة بانه لو لم يجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال وشموس ونحن لا نراها وكان هذا باطلا ضرورة فكذا ملزومه واجاب اهل السنة
بان ذلك جائز لكنه علم بالضرورة انه غير واقع كما في العاديات فانه يعلم ضرورة ان
الجبل ما انقلب ذهبا وما البحر دهنا مع انه جائز في نفسه فنزيده الله حتى [illegible]
الاثر بصاحبنا اصرحية بعلم الوقوع لا بعدم الجواز في العاديات هي اشياء علمت
بالعادة انها لا تتغير عن حالها مع جواز تغيرها كما مر من الامثال احتج اهل السنة
على جواز عدم الرؤية على تقدير جميع الشرائط بان رؤية كل واحد من اجزاء الجسم ليست
مشروطة برؤية الجزء الآخر والا لزم الدور فيكون رؤية البعض غنية عن رؤية الآخر
واذا كانت غنية عنها لم يتحقق تعلق بالآخر فلا يكون غنية عنه [illegible]
عما انتفى عن الآخر [illegible] جواز ان يوجد بدونه [illegible] بطلوع الشمس عن وجود النهار
مع انه لا يوجد بدونه وكل من المتضايفين غني عن الآخر [illegible] التجسيد
مع امتناع الانفكاك قال المصنف الثالث في الشم المحسوس [illegible] وظاهر
اقول اذا اخرجت صوت [illegible] بتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع بكيفية اي يحدث
[illegible] الصوت [illegible] بتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء في الجهات الست ثم المجاور

فالمجاور الى جهة ما بحسب شدة الصوت وضعفه والمنافذ التي تقع في تلك المسافة
نسمع ذلك الصوت بلا مهلة ثم اما المانع الحاجز عن تلك المسافة بلا حد في وصول ذلك
الهوا الحامل للصوت اليها فهل يدرك ذلك الصوت ام لا فيه خلاف فقالت الفلاسفة
لا ندركه وبعضهم النظام من قدما المعتزلة وقال المتاخرون من حكما الاسلام نعم والحق
هذا تبلغه اوجه ا انا ندرك صوت المؤذن عند هبوب الرياح بمثل عن جهتنا
المحاذية لها وذلك ضروري يعرفه كل احد ومن المعلوم ضرورة ان الهوا الحامل لذلك
الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن في قبته في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه خرج
عن جهتنا بل كان حاصلا عند ذلك الموضع من في الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا
مع عدم وصول الهوا الحامل لذلك الصوت الى صماخنا ب انا نسمع الصوت
البعيد اذ ندرك بالضرورة عند السماع انه بعيد وهذا امر كل احد من نفسه والبعيد
لا يكون قد وصل الى صماخنا ولو لم يكن الصوت البعيد مسموعا لما ادركنا ان الصوت
عن جهتنا المحاذية لها لانا ندركه قريبا اولا ثم ندركه بعيدا فندرك انه في جهتنا
بالحقيقة حالة اخرى فاعتماد هذان الوجهان مع تجدد ذلك بعضهم ج احتج
اهل السنة على هذا المطلب بانا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت
قبل وصول الهوا الحامل الى الصماخ مدرك اذ لو لم يدركه الا عند الوصول لما
ادركنا جهته كما في اللمس فانه لما لم يحصل الا عند الوصول لما ادركنا جهته
وهذا للتوضيح والتمثيل لا للاستدلال فان الجهة حاملة بوجوه لا ان ادراك

الجهة بعضى لان يكون الصوت مدركا في المسافة التي تجاورها الى الصماخ مرة فكذا
قبل الوصول فعلم ان وصول الهوا الحامل ليس بشرط لكن الظاهر انه يجب وصول
الهوا الذي المتموج الى الصماخ لسببه التابع للصوت واحتجت الفلاسفة
بوجوه ا الصوت عند هبوب الرياح لا يسمع من كان المهبوب عن جهته وذلك لان
المهبوب يمنع عن الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد
الصوت عن حد السماع لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار
فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك ب اذا اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها
على الفم والطرف الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون الحاضرين وذلك لمنع الانبوبة من وصول الهوا الحامل الى الصماخ وفيه بحث
لجواز ان يكون عدم السماع لحيلولة الانبوبة عن السماع لا لعدم وصول الهوا الحامل
ج انا نرى ضرب الخشبة بالفاس من بعيد قبل سماع الصوت وذلك لعدم وصول
الهوا الحامل الى الصماخ واذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد
الصوت وتقييد ما اذا وصل حد السماع سمع واحتج الامام وقوم من المتاخرين
على ان وصول الهوا الحامل ليس بشرط اذ لو كان شرطا لما سمعنا كلام من خلف وبيننا
وبينه جدار صلب لا مسام له لنفوذ الهوا في الجدار وبتقدير نفوذه لا يبقى على الشكل الاول
الذي باعتباره كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وفيه بحث لجواز ان يكون وصول
الهوا الى الصماخ من مخرج اخر ما قلنا لو كنا في بيت لا يكون له مدخل اصلا سمعنا

كلام الخارج قلت لانم انه يستمع **البحث الثالث** في الذوق وهو مشروط باللمس وذلك

ظاهر لانا لا ندرك الطعم الا بعد اللمس وبتوسط وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة

من الملعبة وهي ظاهر اللسان فان خلت الرطوبة عن الطعوم ادتها كما هي وان خالطها

طعم اما من داخل كما في المرضى او من خارج ولم تؤدها كما هي بل يختلطا و يشكلوا [illegible]

فان اداها الطعم اما الرطوبة لاجل ان يخالطها اجزاء ذي الطعم فتوصلها الى الحس او لان

تتكيف تلك الرطوبة بكيفية ذلك الطعم فيدركه الحس فان كان الاول لم يفد تلك الرطوبة

الا سهولة وصول المحسوس الى الحس لانه يفيد دخول اجزاء ذي الطعم بكون الرطوبة

شرطا لسهولة الاحساس لا للاحساس [illegible] ان يحصل الاحساس بدونه [illegible] شرطها و

كان الثاني كانت الرطوبة ذات طعم والمدرك كيفيتها [illegible] الاحساس بواسطتها

والحواس [illegible] عن الاول [illegible] لم لا يجوز انه لو كان بطريق الاختلاط لما افادت الا

سهولة الاحساس [illegible] يحصل الاحساس بدون توسطها وعن الثاني ان المراد

بتوسطها انه لا يحصل الاحساس بكيفية ذي الطعم الخارج الا بها سواء صارت الرطوبة

ذا الطعم او لا وهذا المعنى يتحقق **البحث الرابع** في الشم اختلفوا فيه على مذاهب

آ انه انما يحصل بواسطة تكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة اي

بالرائحة [illegible] يحصل ادراك الرائحة [illegible] لا يكون بطريق نقل الرائحة من ذي الرائحة الى

الهواء لامتناع انتقال العرض بل لو كان نقلا لكان بطريق تكيف الهواء بالرائحة

كما في الاشعة ب انما يحصل الاحساس لاتصال الاجزاء اللطيفة من ذي الرائحة ووصولها

الى

الى الخياشيم كما في التبخيرات فانا نحس بها بانفصال الاجزاء و [illegible] عليه بانه

لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة لا سيما الذي على [illegible]

[illegible] وليس كذلك واجيب بان الاجزاء اللطيفة للطافتها لا يمكن ان [illegible]

[illegible] على انفصالها مع عدم الاحساس بنقصان ذي الرائحة ولئن سلم لكن

لم قلتم انه لا يحس بالنقصان ج الحق انه شيء يتعلق بالرائحة [illegible] و

وصولها اليها كما في الابصار فانه يبصر المرئي من البعيد هذا البعد [illegible]

من [illegible] واما حس اللمس فظاهر فانه انما يحصل بالتماس **البحث الخامس** [illegible]

[illegible] الشعور بالشيء على ثلاثة اقسام قسم يتوقف على ملاقاة الحس للمحسوس وهو اللمس

والذوق والشم وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو الابصار لان العين اذا التصقت بالمرئي

لا تدركه [illegible] انما يدرك بتوسط الهواء المتصل بالشعاع او الشعاع الخارج وقسم [illegible]

[illegible] الملاقاة وعدمها وهو السمع بقي لنا ان نعرف هذه الادراكات ليعلم انها هل

[illegible] هذه الحواس ام لا و اذا امكن [illegible] الجميع او البعض فنقول الادراك

اما ان يكون ادراكا لامر جزئي اما جوهر كزيد مثلا او عرض كحلاوة [illegible] هذه الاد

او لامر كلي [illegible] كالانسان او عرض كالحلاوة فادراك الكلي لا يمكن بالحاسة

لان الحاسة لا تدرك الا الشيء الموجود في الخارج وكل موجود في الخارج جوهرا كان او

[illegible] مشتركا بين كثيرين بل ادراك الكلي انما يحصل بالعقل و ادراك الجزئي على

[illegible] الاول [illegible] كالجزئي بان يدرك مثاله و شبحه و يستدل به عليه هو التخييل

لم يكن المدرك صورة كما في تخيل زيد او عمرو والوهمي لو كان المدرك معنى كعلم زيد بمحابه
بكر وجار لم يكن المدرك منه غائبا بل معدوما والسابق لم يكن ادراك الجزئي بان يكون المدرك بنفسه
لا بتوسط المثال وهو الاحساس او الحكم لم يكن المدرك فيه غائبا بل يجب ان يكون شاهدا
موجودا ولذلك سمي الاحساس مشاهدة واداعم ان المشاهدة هي ادراك غير الحاضر
مثل ما يمكن ان يسمع هذا الاحساس بدون توسط الحاسة لا يخرج عن كونه مشاهدة لما علم
حقيقة المشاهدة بل يكون ذوقا ان كان المدرك من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات
وذوقا ان كان من المطعوم وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان كان من الملموسات
والنفس الانسانية التي هي من عالم الملكوت وافعالها افعال الروحانيات لما كانت
منغمسة في تدبير البدن من جهة افعال احوال الغذاء والصحة والمرض والنوم واليقظة
والادراكات والدواعي المؤدية للمعاشية والاوضاع وغير وافية بافعالها الروحانية
اصلا عنها هو اقوى الادراكات وهو ادراك نفس الشيء الى تفاوته مدرك اخر
وهو الحسي ولا يبعد ان يقع نفس قوية تقوى على جانبي التدبير وافعالها الروحانية
ويمكن ايضا الكتابة في هذا المعنى بتقليل الغذاء والترك والتجريد بجميعها يستعملها عالميها
وقد نقل ذلك عن اصحاب الرياضة والترك والتجريد عن الامم المختلفة والاقوام المختلفة
نقلا متواترا لا يبقى لاحد توهم فيه الكذب فعلم ان النفس لها بكنهها الادراك مع ايضا
لم يكن موجودا احد من الحواس يكون لها ادراك الخواص هذه الادراكات وعند
بعض انها لها دخل البعض لعقد اشترط ذلك البعض بان يكون الملاحظة مثلا على الالة

عليه

عليه بمنع اللمس والذوق والشم بعد السمع والبصر ولذلك ورد في الكتب السماوية صفة
السمع للمدبع دون الباقية وهذه الاحكام تشويه لتنبيه في كتب الاولين والاخرين وفيها
اسرار **قال الفصل الرابع** للاحرام **اقول** هذا الفصل في القوى الباطنة التي هي الحواس
الداخلة وهي خمس لان القوة المدركة اما مدركة غير متصرفة او مدركة متصرفة والمدركة غير
المتصرفة اما مدركة للصور او للمعاني او خزانة لها لانها اما مدركة عند حضور المحسوس
في الخارج او حافظة عند غيبته فهذه اربعة والخامسة هي المدركة المتصرفة بالتركيب والتفصيل
فالمدركة للصور هي الحس المشترك لاشتراك المشاعر فيها وخزانتها الخيال والمدركة
للمعاني هي الوهم وخزانتها الحافظة والمدركة المتصرفة قد تستعملها الوهم وقد تستعملها
العقل فبالاعتبار الاول تسمى متخيلة وبالاعتبار الثاني مفكرة فهذه هي الحواس الداخلة
فالاولى الحس المشترك وهو قوة اذا ارتسم فيها صورة صار ذلك الشيء مشاهدا و
محلها مقدم البطن الاول من الدماغ مثلثة البطن من طرف الجبهة الى طرف القفا و
التيامه التي فيها تدرك هذه القوة روح مصبوبة في مبادي الاعصاب الحسية الممتدة
الى الحواس الخمس الظاهرة من مقدم الدماغ كانه حوض تنشعب منه انهار
تؤدي كل حس صورة محسوسة الى الحس المشترك فتتحقق المشاهدة ولذلك تسمى بالحس
المشترك ومحله بخصوصها مقدم الدماغ شرعه انتباه المجبولين بانه بعضه او يفرق بين
من الحيوانات ليس له الى الاحساس والاحتراز منهما لكن نحو هرلنا بعلم صرحه
انا نشاهد النار في المدرك بالحرارة ذلك العضو ولهذا تعلق بالدماغ وما فيه

ادلا محل الا الدماغ ولو لم يكن كان قلنا نحن لا نقول ان الحس المشترك محس بذاته بل نقول ان
صور المحسوسات اذا حصلت في الحس المشترك تصير محسوسة مشاهدة فلتلك الصور
ادراك الحس المشترك وجب ان يكون لنا شعور بذلك كما في سائر القوى المدركة ولنا
ما يدرك بها ثانيا ان الحس المشترك مدرك للصور الجزئية وهو خلاف مذهبهم وايضا حصول
الصور الجزئية في الخيال عندهم واستدلوا على ثبوت الحس المشترك بانا نرى القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا على سبيل المشاهدة
لا على طريق تخيل او تذكر كما في الامور الغائبة وليس الخط والدائرة في الخارج ضرورة
اذ نعلم ضرورة انه ليس في الخارج الا قطرة او نقطة ولا في الباصرة لان البصر لا يدرك
الا ما يقابله في الخارج فلولا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والنقطة
في موضعها وتبقى بعد زوالها عن موضعها مدركا في ذلك الموضع واتصل بتلك
الصورة صورتها في الموضع الثاني ثم بها صورتها في الثالث وبها صورتها في
الموضع الرابع والخامس لما امكن لنا ادراكهما خطا مستقيما او مستديرا
فتلك القوة هي الحس المشترك هذا هو المشهور عند الحكماء وفيه نظر اذ البصر قد
يتأثر عن المحسوس ويبقى صورته فيه زمانا كما في النظر الى الشمس فانه عند سائر
النظر عنها تبقى صورتها فيه حتى يرى الشمس في كل جهة وكذا اذا نظر مدة وجه خضرا
مستويا فانه يرى في كل جانب فح جاز ان يكون وجود الخط والدائرة بسبب ذلك
فلا يلزم قوة اخرى فان قلتم لا يجوز ان يكون هذا ايضا من تلك القوة قلت

لان

لانه ينعكس ينقلب الحدقة وذلك ايه انه في الباصرة ولانه لو كان كذلك لوجب ان يرى
الشيء الواحد عند الانتشار ولئن سلمنا انه يثبت شيء وراء الخط والدائرة نحوه
تدرك بها ذلك لكن كيف يلزم كونها مشتركة بين الحواس مع انتم في بيان هذا **الثانية**
فان الحس المشترك وهي تسمى بالخيال والمصورة وهي التي تحفظ صور المحسوسات
بعد غيبتها عن الحس المشترك اذ هو لا يدرك بعد الغيبة لانه لو ادرك بعد
الغيبة لصدر ذلك الذي شاهدنا بعد الغيبة وليس كذلك وهذه القوة لا تتمكن
من تجريد الصورة عن اللواحق كما يمكن العقل بل تدركها معها لانها جسمانية
والخيال لا يكون كل من الحس في محلها من مقدم البطن الاول من الدماغ ولقائل ان
يقول لا يجوز ان يكون هناك قوة ولعله يحصل المشاهدة عند حضور المحسوس
والتخيل عند غيبته فان قلت غير تخيل حصل احديهما بانطباع الاثر الذي دعى فعل
الاخرى قلت احتمال الاحساس باحدهما الحس المشترك مع سلامة الخيال و
بالعكس ممنوع **الثالثة** الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة
عمرو مثل ادراك الشاة في الذئب ما يحملها على النفور وهي حاكمة في جميع القوى
الدماغية نسبتها اليها نسبة العقل الى القوى النفسانية يعني ان العقل يقضي بين
القضايا النفسانية من احكام العقل النظري والعقل العملي والفكر والحدس التي هي
القوى النفسانية خارج النفس الا ان حكم الوهم يجري في مدركات الحس المشترك
والخيال والمتخيلة والحافظة **الرابعة** خزانة الوهم وهي التي تحفظ المعاني الجزئية او تتذكر

ما

وسميت حافظة وذاكرة الخامسة المدركة المتصرفة وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين
الصور المأخوذة من الحس المشترك وبين المعاني المدركة بالوهم وبين الصور والمعاني
كما نتصور حيوانا ذا رأسين وحيوانا بلا رأس وكما نتصور شجاعة زيد مع عداوته
او تفصيلها وهي تحت خدمة العقل والوهم في ادراكاتهما تتمة فيها [illegible]
اعلم ان للنفس الانسانية قوتان قوة بها يتمكن على تحصيل العقائد والآراء
بحال الموجودات التي لا يكون وجودها بفعل الانسان كالسماء والارض وغيرهما وتسمى
عقلا نظريا والثانية قوة بها يتمكن على تحصيل الآراء والافكار في امور تحصل
بكسب الانسان لتحصيل الخير مثل الفلاحة وغيرها مما يتعلق بالخير وتسمى عقلا
عمليا والنفس الانسانية اذا كملت بهذه القوة تسمى نفسا مطمئنة هذا على راي
الفلاسفة اما عند اهل الملة اذا انقطعت النفس الامور الدنيوية والاحوال
الاخروية بحيث صفت عن التردد والتشكك تسمى مطمئنة وتحصل بالقوة التي هي
العقل النظري كمال النفس والتي هي العقل العملي كمال النفس والبدن اما كمال
النفس خلاصها من الصفة المرضية واما كمال البدن فظاهر وقالت الفلاسفة
يحصل بها كمال البدن فقط والثانية تفتقر في افعالها الى الاولى اذ تحتاج الى معرفة
الآداب المحتاج اليها ثم العقل النظري له اربع مراتب فالاولى عند كونه ادراك
ان كان النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال تسمى عقلا هيولانيا لكونه قابلا
للصور العقلية غير موصوفة بها الثانية عند كون الاوليات حاصلة للنفس

تسمى

تسمى عقلا بالملكة اذ حصلت لها بسبب تلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات
والنفس المختصة بكثرة هذه الاوليات وسرعة انتقالها منها الى النظريات سميت قدسية
الثالثة عند حصول النظريات لها لكنها تقدر على استحضارها متى شاءت من غير تجشم
كسب جديد تسمى عقلا بالفعل الرابعة عند حصول النظريات لها بحيث لا تغيب عنها
تسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من الفكر والحدس وعند البعض لكونه مستفادا
من العقل الفعال وقال شارح الاشارات حصول النظريات بحيث لا تغيب عنها هو
العقل المستفاد وهذا لا يناسب ما هو بصدده لان في شأن مراتب العقل النظري وهو
انه ذكر انه قوة للنفس وحصول النظريات ليس كذلك فما هو في الكتاب اولى ثم للنفس
الانسانية بواسطة العقل النظري صفتان مثل الفكر وهو حركة ما للنفس في المعاني
طلبا للحد الاوسط او ما يجري مجرى الحد الاوسط وهو اللزوم في القياسات
الاستثنائية مما يجري مجرى الحد الاوسط في اثبات المطلوب ومثل الحدس
وهو وصول النفس الى الاوسط او اللزوم بلا فكر وذلك على قسمين لانه قد يكون
عقيب شوق وطلب فيحصل بعد ذلك بدون انتقال الفكرية وقد يحصل بدون شوق
وطلب والنفس البالغة في الحدس غايته تسمى بالنفس القدسية وقوتها على ذلك
بالقوة القدسية وللنفس الحيوانية ايضا قوى الشهوانية والغضبية ومن جملة
قواها النفس الامارة وهي القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتخيل والتوهم
الى جذب اللذات البدنية ودفع المطالب الحقيقية هذا عند بعض المتأخرين واما

عند الاكثرين من الاولين والآخرين لان النفس الامارة هي النفس الانسانية عند انجذابها
الى الامور الدنية البدنية ذاهلة عن عالمها الروحاني لميلها للشهوانية والغضبية
الى ما هي انجذبت اليه قال خاتمة الى آخره اقول اختلفوا في ان النفس الناطقة هل
تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي ام لا فقالت طائفة من العقلاء نعم وهو الحق وقال الشيخ
والشيخ واتباعهما لا والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي ان نعلم الجزئي بوصف الجزئية كما ان
نعلم زيدا مثلا بوصف كونه هذا وعلى الوجه الكلي بان نعلم باوصافه الكلية كما نعلم
انه انسان هندي طويل ابن فلان في عصر كذا في حال كذا وعلى هذا الى ان نعلم
جميع اوصافه الكلية فانه يعلم من حيث انه مشار اليه بالجهة في موضع آخر لعرض
ثم فسروا الوجه الجزئي بمقارنة احد الازمنة الثلاثة كما في علم الله تعالى واحتج
الاولون بانا نحكم بالكلي على الجزئي بانا نحكم بان هذا انسان والحكم
مسبوق بتصور الطرفين فلا بد ان يدركهما معا والمدرك للكلي هو النفس فمدرك الجزئي
ايضا النفس لكنها تدرك الكلي بذاتها والجزئي بتوسط الالات فان قلت جاز
ان يكون ادراكها الجزئي على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي والنزاع في ذلك فكيف قلت
نحكم على هذا الانسان بانه انسان فقد ادركناه على الوجه الجزئي اذ ادركناه
بوصف الجزئية واحتج الشيخ ومتابعوه بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين
متساويين اي يكون في جانبيه مربعين على هذا المثال يميزنا بين الجناحين
فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ فرضنا انه لا وجود لذلك المعنى في الخارج فهو في الذهن

ای مالا

نعلم

محل

بمحل احد الجناحين فيمتنع ان يكون عين محل الجناح الثاني ولا الاشتمال الامتياز لان
امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية لتساويهما في المربع والمثلث ولا بلوازم الماهية
لكونهما مشتركة على تقدير اتحاد الماهية فلزم ان يكون الامتياز ايضا بالمحل لا يمتنع
الامتياز بمحل احدهما عن محل الآخر وذلك لا يعقل الا في الجسم او الجسماني والنفس
ليست بجسم ولا جسمانية فيمتنع ذلك في النفس وهذه الحجة ضعيفة من وجوه اذ للقائل
ان يقول لا نسلم ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية وتبيين ما حكيتم من البرهان القاطع انها
جسم وليس سلمنا انها كذلك لكن لا نسلم ان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وقد
بينا فيما مضى فساد هذا الراي وعندنا ان العلم هو وصول النفس الى المعنى غاية ما
في الباب ان يكون حصول الصورة شرطا للعلم فلم لا يجوز ان يكون تلك الصورة
منطبعة في جسم او جسماني من الحواس الخمسة ثم النفس تدركها وتطالعها وايضا
ينتقض في الدعوى الكلية بامثال الجزئي المربع وهذا تحقيق حقا علوه قال ههنا
مما هو ذو مقدار كالخط مثلا اذ له نصفان لنفرض وقوع حد الانطباق على ما
في جميع الجزئيات اذ ما لا تقدر الا بالنقط والوضع وما يجري مجراها لا يجري فيه
وايضا نعلم كل احد بالبديهة انه يعلم الجزئي بوصف الجزئية اذ نعلم هذا الانسان
وهذا السؤال والنقض ليست الا ما اشير اليه كل احد بقوله انا بالاتفاق وهذا
برهان قاطع على ان النفس تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي عما يؤذن في هذا البحث
لعون قال الصحيفة الثانية المعولة للعلوم المهمة اقول لما فرغ من الخاتمة نوعان

ما تعرف الحائط او لانا نبصر الضوء اللعذر وما نحن بتوسط ما يحس به او لانا نحكم فانه يحس
به بتوسط احساسنا باللون والضوء وهذا هو الصحيح فيما تدركه الحواس اولا وقد
تكرر البحث عن المدركات بانها تتبعهم الكلام قوله التي هي الاطراف اجسام المتطرفة
اي في المتحيزات مطلقا سواء كانت اوكبرا او بتوسط قوله والاطراف اي النقطة
والخط والسطح التي هي طرف الخط والسطح والجسم والوضع وقد مر تعريفه في صدر
الكتاب انه هيئة عرض للجسم بواسطة نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة
والشكل هو هيئة تعرض للشيء بواسطة احاطة حد واحد كالكرة والدائرة او حدود
كالمثلث والمكعب قوله في ادراك التفسير آه فانه لا يدرك حركة التفسير لعدم
الاجسام الملونة في وسط الجو واما الفرس فانه اتكل فيدركها لتحقق ادراك اختلاف
الوضع قوله بتوسط اللون الشائر للعمق ذهب قوم من الاعضاء ليس اللون شرطا للعمق
ولكن الشفاف لا لون له وقد بحث لان اللون فلا بينه العمق كما في اللعل
والزبرجد فهما ايضا شفافان مع تحقق اللون الا انه يوجد لا شفاف لا لون
وراه اصلا قوله اذ هو احد انواع الضوء كما يجي بعد واختلفوا في الظلمة فقال قوم
انها عرض لانه لو اخرجنا من الاعمى من بين هوى الظلمة بعدم الابصار ولانه
لا فرق من الاعمى في تغميض العين الظلمة ولان الظلمة عليه اذ هي عدم الضوء عما من
شانه الضوء وذهب قوم انها عرض والاول اشد واختاره المحققون واختلفوا ايضا
في التنافي والاختلاف فالتنافي بين الاسودين والاختلاف بين الاسود والابيض،

فقال قوم

فقال قوم من الاعضاء انها من المرئيات وقال المتاخرون انها لا تدرك كان بالحس بل الشعور
بها للفوج الصحيحة وهذا احق لانها ثابتة والنسبة امر معقول لا يدرك بالحس قال
الصفا تشاكل الى آخره اقول اختلفوا في الالوان فقال قوم من الاعضاء لا حقيقة للون
اصلا بل هو يرى في النظر لذلك اذا الهواء اذا احاطه اجسام شفافة متصغرة جدا وتعد
ضوء نصف الى الخصوص يرى البياض كما في الملح والبلور المسحوق فان الملح يرى
مغايرا للبياض مع انا اذا نظرنا في بعض اجزائه شفافه متصغرة جدا احاط به صورة
تقيحا مع البعض البلور بلوره قبل السحق غير ملون واذا سحق خالط الضوء
ركابيض وليس بين ذلك الاجزاء فصل وانفعال حتى يقال حدث اللون بذلك كما في
سائر الصفات المزاجية فان العناصر اذا اختلطت واثر كل منها في آخر وانكسر
كيفيتها يحصل المزاج ونتبعه الكيفيات المزاجية كما في سائر
الاشياء وههنا فقد الفعل والانفعال لصلابة الاجزاء وعدم
اختلاطها بالطبيعة بل هي متماسة متجاورة لان الشي لا ينفعل
عن مثله وهذا منقوض ببياض البيض المسلوق فانه
يبيض وكان قبل السلوق شفافا واختلاط الهواء منتف لكونه اثقل
بعد السلوق والنقل دليل على زوال الهوائية والنارية التي فيه
لان الخفة انما تكون بسببها قوله فانه لا ينسلخ اي
بالتخيل اذ قد ينسلخ بالطبع كما في الشعر قوله فجاز حصول

ولان
الكل لذلك وجاز كون الكل لونا واحدا حقيقيا وجاز كونه ما بين ذلك فالقسمان الا
مسبعا له اما الاول فلان الكل لو كان مركبا من الالوان يلزم انتهاؤه الى الوان
مركبة ولزم التسلسل واما الثاني فلانه بعض الالوان مركب وهو المختلط من
من الالوان فيكون بعضه بسيطا فثبت المراد بالالوان ههنا الالوان
المحسوسة الحقيقية دون الصناعية فيه فيصح القسمان اما الاول فلان احد الالوان
لا يكون محسوسا وانما المحسوس المركب واما الثاني فلان فالالوان المختلط صناعي
فلم يرد علينا واما الضوء فزعم بعضهم انه ظهور اللون فقط اي تمام حقيقته انما
هو ظهور اللون وزعم بعضهم ضوء الكوكب والصواب ان يقال الضوء هو ظهور الشيء وزعم
قوم انه المؤثر لانه يتحرك بحركة المتحرك من الشمس والمراة والحركة من خواص الجسم
والجواب انه تقابل المضيء بتكييف بضوء لا انه ينتقل الضوء من الموضع الاول
الى الموضع الثاني **قال الفصل الثاني** في المسموعات الى قوله في الحد والتمثيل اقول
المسموع اما هو الصوت والحرف اما الصوت فواضح عند العقل غني عن التعريف وبعضهم
جعله جنسا للتموج الحركة وهو ضعيف لان حاملها يتحرك بالتموج فيبطل حركته وزعم
قوم انه اصطكاك اجسام صلبة وقيل هو القلع وقيل هو القرع وقيل تموج
الهواء والكل باطل لان كلا منها تسمع ثم ذهب الى ان الصوت عن هذه الاشياء
وزعم انه سببه القريب تموج الهواء والسبب البعيد امساس عنيف وهو القرع
او تفريق عنيف وهو القلع والصوت القوي اشد ابتناء على القلع وسلوا

على

على علته التموج بالدوران فانه متى تموج الهواء الخارج من الحلق حدث الصوت واستمر
باستمراره وينقطع عند عدمه وكذا في تموج الهواء الخارج من المزامير وكذا الطنين الطشت
يحصل بتموج الهواء لاضطراب اطراف الطشت وينقطع عند تسكينه وهو ضعيف
لان ذلك الدوران لا يفيد العلية فلا تصح حجته وليس المراد بتموج الهواء حركة انتقالية
من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه امر يحدث بصدم بعد صدم
مع سكون بعد سكون هذا ما قالوه والحق ان التموج ليس سببا لذلك طبع
احساس الصوت ولانه ربما وجد التموج كما في حركة اليد وغيرها المقوي من تموج
الصوت الخارج من الحلق مع عدم الصوت بل الحق ان الصوت حادث بالقلع
او القرع بتكييف الهواء في ذلك الان فيتعين النسبة والتكيف الذي لا ان سببه وقال
الامام في المحصل انما جعل القرع سببا قريبا لان للصوت لان القرع مماسة
فيكون انيا والصوت زماني والاني لا يكون سببا للزماني وفيه بحث اذ لم لا
الصوت زماني لان بعض الحروف انما يحس بعد الصوت وايضا التموج زماني
ضرورة انه حركة مع انه جعلتم القرع سببا له وقوله ثم لا يمنع القرع من مماسه
احد الجسمين للاخر ولم يكن صلابة فانه حرف الماس بعضها بعضا مصوت
وذلك الملاقاة احدهما الاخر لا يعني الحرف فالعلة الاولى هي المقاومة لا الصلابة
هذا ما ذكره وفيه نظر اما اولا فلان المثال الذي ذكره وهو حرف الماء
شرعا لانه هذا الدعوى انه هو تفريق عنيف هو القلع وهذا ايضا

نواحي
[illegible]

لا يختص بالقرع فان القلع ايضا لا بد فيه من تقاوم فان تعريف القرع عن مصوت وايضا
قولهم بالعلة الاولى هي المقاومة وجعلها اذ هي هو العلة البعيدة فالصواب ان يقال
لا بد في القرع والقلع من المقاومة ولزم بوصف الصلابة اما في القرع فكما اذا قرع
الماء شيء فانه يصوت مع عدم الصلابة به واما في القلع فكما في القطن فانه لا يصوت لعدم
المقاومة بخلاف العلة البعيدة المقاومة لا الصلابة ثم الصوت قد يكون جهيرا وقد يكون
خفيا وقد يكون حادا اي زيرا وقد يكون ثقيلا اي بما وسبب الجهارة والخفاء اختلاف
المقاومة واختلاط الاصوات فان شدة المقاومة توجب الجهارة وضعفها الخفاء
والحدة والثقل يوجب الجهارة وسبب حدة الصوت صلابة المؤدي او ملاسته كما في اوتار
الاغاني المشتدة فانها صلبة ملساء او قصر المنفذ كما في المزامير القصيرة او ضيق المنفذ
كما في ثقب المزامير او شدة التواتر كما في المزامير المعلقوية … وسبب
الثقل مقابلات هذه الاشياء قال واما الحرف فالحرف اقول ذكروا ان الشيء
الحرف هو هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في
المسموع قوله في الحدة والثقل اي الزير والبم احتراز عن خروج هذا التعريف لانهما
ايضا هيئتان عارضتان للصوت يتميز بهما تميزا في المسموع وليسا حرفين قوله
تميزا في المسموع احتراز عما لا تميز في المسموع كالصوت الملائم للطبع وغير الملائم له
فانه يتميز بهما بعرض هيئة عارضة … لكن لا يقع ذلك التمييز في المسموع هذا
تعريف قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالمسموع الصوت المعروض للهيئة فالصوت الملائم

وعن

وعن الملائم ايضا مسموع فيكون التميز واقعا في المسموع وان اراد به الهيئة منعنا انه يقول
تميزا في المسموع لانها المسموع ح لانه ان هيئة الصوت الملائم وغير الملائم ليست مسموعة
هذا هو التعريف المشهور للحرف عند الحكماء وقد يطلق الحرف ليس على تلك الهيئة فقط
بل على الصوت مع تلك الهيئة والصوت … الانفع من الحروف الا ذلك المجموع ولان
الحرف فقط لانه مادة الكلام التي هي الالفاظ واللفظ صوت ولذلك قال الخليل
لاصحابه … يلفظ بالكاف في ذلك والباء … ضرب فليقل كه به وقال ان
كلمة الكاف والباء هو تلك الهيئة فقط وهو … التعليم والتفهيم
وظاهر قوله يشعر بان الحرف هو المجموع ومما … الاصوات
لان الحرف هو صوت عرضت له تلك الهيئة فان قلت … بالحرف تلك الهيئة
قلت الحرف من الامور الحقيقية لا من الامور الاعتبارية حتى يعتد فيه العناية
بل الحقيقة يحقق بما يفهم من الحروف ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة والمصوتة
اما مقصورة وهي الحركات الثلث وهي لا تعد من الحروف في اكثر اللغات وقد تعد في بعض
الكتابة … وهي التي يحصل من اشباع الحركات الثلث في حروف
المد واللين وهي اي المصوتة مصوتة لانه او ممدودة لا يمكن الابتداء بها لانها لو كانت
متحركة لا تسمع … واذا عرفت المصوتة فما في الحروف هي الصوامت علم ان هذه الالف
الواو والياء التي هي … مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها ان كانت حاصلة من الاشباع
كانت مصوتة والا فصامتة سواء كانت متحركة كقولنا وعد ويسر او ساكنة كقولنا قول

ولالف اذا كانت صامتة تسمى همزة ولا يمكن الابتدا بالمصوتة لكونها لمامر ولا بالصامتة
وحدها لكونها ساكنة بل اما مع مصوتة مقصورة ح بعد الجمع حرفا متحركا في
الاكثر او مع ممدودة ح بعد المجموع حرفين احدهما متحرك والاخر ساكن وتمسكوا
فيه بالصحيحة ورد قوم من العشر بالصامت الساكن جائز بل واقع في بعض
اللغات مثل أكلبيد بالفارسية وغيرها من اللغات وبانه لو لم يجز الابتدا
بها لتوقف الصامت في الابتدا على المصوت والمصوت موقوف على الصامت
فيلزم الدور واجابوا عن الاول بانا لا نسلم انه ساكن بل هناك حركة مختلسة
لا يدركها الحس الا بلطف وعن الثاني بما ذكر في الكتاب قوله وابتدا المصوتات اي
ابتدا المصوتات الممدودة حركة قوله وانتهاؤها دفعة همزة اي فيها تمديدها لا انتهاؤها دفعة مطلقا
اذ يمكن انتهاؤها ساكنة عند اطلاق النفس اما فيها بتمديدها فيكون بالهمزة قوله
فلوط ما للحركات اما طرف الابتدا فظاهر لانها من ابعاضها واما طرف
الانتها فاذا كانت فيها بتمديدها قوله فالحركات ابعاضها لان الحركات داخلة
في امتدادها وهذا مدرك بالحس قوله فهو حدث في هواء فرط بحبس النفس
مثل الثاني بضرب او اول في ان ارسال النفس مثل التاء والتاء والمراد
بحبس النفس او ارساله انقطاع سواء كان في اول الكلام او في وسطها او اخرها
قوله كالسين والشين فاذا ملت هشش فيمكنك تمديد السين والشين،
بخلاف التاء اذا قلت صكت فانه لا يمكنك تمديدها والظاهر ان الخاء والخا

ابها

الصاد مانه خالد اذا اعلنت اح واخ فيمكنك تمديدها لكن ذهب قوم الى انها
حائية حاء ثقيلة تنطق حرفا واحدا والفرق بين القسمين جلي والصوامت
في لغة العرب شهورة وفي لغة غير العرب مختلفة فيه وكثيرة مصوتات التركيب اقل منها
وصوامت الهندية اكثر ثم اوسع المصوتات الالف ثم الياء ثم الواو وهو معتبر
بمقدار انفتاح الفم واثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بعمل العضلتين الصلبتين
الواصلتين الى طرفي الشفة احدهما من الجانب الاعلى الى جانب الاسفل والاخرى
من الاسفل الى الاعلى ثم الكسرة اذ يكفي فيها العضلة الواحدة الجاذبة للفك
اذ يكفي فيها عمل ضعيف لهذه العضلة فائدة الثلاثي اعدل المركبات لان
ما يبتدا به متحرك وما يوقف عليه ساكن فيجب ان يكون المتحرك والساكن متساويين والمتوسط بعدهما
قوله والمتوسط ولو كان متحركا فهو اشبه بالمفرد وهو لم يكن الحرف المتوسط
اما ان يكون متحركا او ساكنا فان كان متحركا فحصل التنافر بينه وبين الاخر
الساكن وان كان ساكنا فبينه وبين الاول فاجاب بان المتوسط وان كان
متحركا لكن الحركة الابتدائية اثقل في التنافر بين المتوسط المتحرك والاخر الساكن
لكن
اعلى وفيه بحث لما مر ان الحركة الابتدائية قد يكون بحيث لا يحس بها لخفتها وايضا
الوسط قد يكون ساكنا فهذا الجواب كيف يتم هنا لكن اللطيف ان يقال بين
الابتدا والانتهاء تنافر لتباينهما فالتوسط بعيد لهما والاقل كان فيبقى حرف
واحد ثم اجتماع الساكنين جائز مع حروف المد مثل دابة والثلاثي الساكن

العسر الا وقف عليه ولم احتج فيه شيا كما ان صاحبنا ان شك ذلك لكن الامر شوب
بجزئه مختلفة والظاهر انه لا فرق بينهما قال الفصل الثالث الحكم اقول لا دليل
على حصول الطعوم من تاثير الكيفيات المذكورة في الاجسام المذكورة سوى الاستقرا
والقياس قوله واتخن الطعوم هذا من مباكى الطب وبعرف الادويه قوله
واللذة والالم الجسمانيان منها وما دونهما يعني الالم الجسماني كالم الجرح والقطع
واللذة الجسمانية كلذة الماء الفاتر والدهن الفاتر على العضو الذي قرب انه مالم
من جملة ما يحس اللمس مع ما ذكرها اهل الحكمة قوله ونقل عن الجمهور نقل الشيخ عن
الجمهور انهم عرفوا الرطوبة بانها ما يلتصق الجسم لاجلها بما يلاقيه والشيخ علله فيه
وفي هذا التعريف نظر فان اليابس المدقوق جدا كالغبار المحرق يلتصق بالملاقي لكن
ولا رطوبة ويقع الشيء بوجه اخر وهو ان الالتصاق لو كان لاجل الرطوبة لكان
الارطب اشد التصاقا بالاصبع وليس كذلك فان الماء ارطب من الدهن والعسل
وليس اشد التصاقا منهما بالاصبع واجاب الامام عنه بان تخلص الاصبع عن الماء
اسهل من تخلصه عن العسل فيكون اشد التصاقا ولا حاجة الى ذكره لان سهل التخلص لا يوجب
كونه اشد التصاقا ثم اللطافة يقال بالاشتراك على رقة القوام اعني سهولة قبول
الاشكال الغريبة وتركها كالماء والهواء وعلى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا
بسهولة كالغبار وعلى سرعة التاثر من الملاقي كالنور وعلى الشفافية والاعرف
اقسام اللطافة فاقسام الكثافة مقابلتها فالكثافة اربعة ايضا ثم عرفوا

اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي واستعيروا في الفلاسفة عليه والصواب
ان ادراك الملائم ملزوم اللذة اذ اللذة تترتب على ادراك الملائم وكذا الالم وقال محقق
زكريا اللذة هي الخلاص عن الالم فجعلها خلاصه وشرط فقدان الملائم الا لا حال
استقراره كما في الصحة والطعوم وعند ذلك فان قيل الالم ادراك الملائم قلنا
الصحة ملذه ابدا وكذا جميع الملائم ورد الامام بانا اذا وقع بصرنا على صورة
مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل
تلك اللذة حاصلة عن الشوق اليها وفيه نظر اذ لا نسلم انه لم يكن للنفس الم
الشوق الى صورة مليحة وحصلت تلك الصورة عنده والاول على انا حصلت
عدم الاشتياق بتلك الصورة انه يبطل الالتذاذ بتكرار النظر لا يرح جميل الالم
فعل الالتذاذ وانقضى الخلا تفرع على ان تفرق الاتصال سبب للالم كما في الجرح والقطع
والضرب فانه يتفرق به بعض اجزاء اللحم وكما في الالم الروحاني فانه ايضا بسبب
تفرق الاتصال في اللطيف ونقول بان التفرق علة الالم حصول علة تكون غالبا بالذات
يعني لم يكن علته شيئا اخر وهو تكون مع تلك العلة ولان السكين الحاد قد يقع ولا
يوجع ولا تحس بالالم الا بعد زمان فقد وجد التفرق بدون الالم والالم بدون
التفرق فلا يكون سببا له وان الشيخ سببا للالم وهو سوء المزاج اي بعض مزاج
العضو ورد بانه قد يكون مزاج ذلك العضو غير ملائم ولم يوجد سواء المزاج
سببا للتوجع بالموجب للالم لا انه سببا له بالذات لان وجود تلك الكيفية ما

لوورد لحم حامل لها في الفرح الطبيعي لحم ذلك العصو فح تحقق التفرق او الطهاوته
لما دوره الحد المفضية الى التالم وهذا ايضا لا يخلو عن تعريف شيء من الام او الوجع
او الجراحه صرح **فالت** الصحيح البالغة المقولة مما كم بالذات **اقول** ما المحسوس
اولا يصدق على المحسوس ثانيا كالحركة وعلى ما ليس بمحسوس باحدى الحواس اصلا
كالزمان فهو الصحيح مما ليس بمحسوس اولا سوا كان محسوسا ثانيا او لم يكن محسوسا
اصلا وهي مشتملة على حصول الاول في قسمة الكم وتساوي الابعاد التي قد ين
بعرفه مقصود الشاب انه الذي يقبل القسمة لذاته وهو اما متصل واما منفصل
والكم المتصل هو الذي امكن فيه فرض اجزائه في على حد مشترك هو نهاية
المتلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما
وهو النقطة اذ مقطع النصفين يكفي نقطة فالسطح او الحد المشترك من قسميه يكون
خطا والمشترك من الجسمين يكون سطحا والكم المنفصل ما لا يمكن فيه فرض اجزا
ئه في على حد مشترك وهو العدد اذ ليس من اجزاء العدد حد مشترك يكون نهاية
المتلاقيين والكم المتصل اما قار الاجزا وهو ان يكون اجزاوه حاصلة معا وهو
المسمى بالمقدار او لا يكون قار الاجزا وهو الزمان اذ اجزا الزمان لا توجد معا
بل ليس هو الان الموجود دائما على البدل لانه موجود بعد الماضي والمستقبل
ونهاية الشي طرفه وطرف الشي يمتنع ان يوجد بدونه بل هو الان الذي يفرض مقطعا
لا متداد الزمان الموجود الدهر لا يرى بكونه نهاية بماضيه ومستقبله هو

بلغ قبالا

مقطع

العدد

نحس

ت

تحقيق دايم وبدل عليهم ان الحركة اصلا كم عرفا لانها بالذات قابلة للقسمة وعنه
العلاقة ان قبولها للانقسام ليس لذاتها بل بواسطة انطباقها على المسافة
والزمان اللذين هما كمان بالذات فلم يجعلوها من الكم بل جعلوها من مقولة ان يفعل
ولاحقا انهما لذاتهما قابلة للانقسام سوا اعتبر الزمان والمسافة او لا لانها على
جميع التعريفات المنقولة من الثقات تخرج ما بالقوة الى الفعل على التدريج
وتعتبر اجزا المسافة [illegible] قابلة للقسمة صرح بمقولة وهو الجسم التعليمي و
حقيقته مجموع الطول والعرض والعمق مع قطع النظر عن المادة وهذا عرض لا هو
قايم بالمادة وانما سمي جسما تعليميا اذ يبحث عنه في علم التعليم وهو اعلم الرياضي
سمي علم التعليم اذ تذكر فيه العلل ما نسمى التعليمات والاعداد والجسم التعليمي
انما سمي جسما والثخن هو حشو ما بين السطوح في الكم اما بالذات وهو نفس
هذه الامتدادات من الطول والعرض والعمق والزمان والعدد او بالعرض
وهو الذي لا يكون انقسامه لذاته بل بواسطة مقارنته لما هو كم بالذات وذلك
يكون على اقسام بان يكون الكم بالذات موجودا فيه كالمعدود فان العدد
الذي هو كم بالذات موجود فيه او يكون موجودا في الكم بالذات كالشكل
الحاصل في الخط والسطح والجسم التعليمي او يكون موجودا مع الكم بالذات في محل واحد
كالسواد وغيره من الالوان الموجودة في الجسم الذي هو محل الكم بالذات
والزمان بالنظر الى الحد اذ كم بالذات وكم بالعرض بالنظر الى انطباقه على الحركة

ما ـه

صى

المنطبع على المادة التي هي كما لها لذاته وكم منفصل بالعرض لعروض الانقسام إلى الأجسام
والأبعاد والشهور والسنين لا يمكن تصور عدمه والحركة كم بالعرض لانطباقها
على الزمان أو المسافة اللذين هما كم بالذات وعرضنا أنه كم بالذات أيضا
كالزمان قال أما [illegible] هي الأبعاد إلى الوجه الأولى أقول اتفق جمهور العقلاء
من الفلاسفة وأهل الملة على أن الأبعاد متناهية أي لا تمتد بعد من الأبعاد
إلى غير النهاية وخالفهم حكماء الهند وذهبوا إلى أن الأجسام غير متناهية ومعنى تناهي
الأبعاد انتهاؤها عند حد لا يوجد بعد البعد احتج الجمهور على
تناهي الأبعاد بوجوه قال لو كان البعد لو كان البعد غير متناه فنفرض خطا
غير متناه في ذلك البعد الغير المتناهي وكرة خطا آخر متناه موازيا له وكرة حركة
بأن يفرض حركة يكون هذا الخط عليه حتى ينتقل طرفه من الموازاة إلى المسامتة
وهم فرضوا كرة وفرضوا هذا الخط من مركزها إلى محيطها موازيا لذلك الخط ولا
حاجة إلى ذلك والمراد بالموازاة من الخطين كونهما بحيث لو أخرجا في الجهتين إلى غير
النهاية لما التقيا والمراد بالمسامتة أنهما لو أخرجا في إحدى الجهتين التقيا
فإذا فرض هذا الخط موازيا للخط الغير المتناهي فإذا مال طرفه نحو الخط
الغير المتناهي لا بد وأن يصير بحيث لو أخرج التقى الخط الغير المتناهي فيصير مسامتا
وإذا صار مسامتا فحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة لكن
ذلك محال أما الملازمة وهي قولنا لو كان الخط الغير المتناهي ملونا بطرف

الخط

الخط المسامت من الموازاة إلى المسامتة حصل مع الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقط
المسامتة فظاهر لأن المسامتة حادثة فلا بد وأن يكون لها ابتداء وأما الثاني وأن نقطة
المسامتة محال فلأن كل نقطة فرضت أول المسامتة لا يكون أول المسامتة بل يكون المسامتة قبلها
وذلك لأن المسامتة إنما يتحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركة منطبقة على المسافة
ضرورة وكل مسافة فرضت يكون منقسمة لأنها لو كانت [illegible] وكل خط يمكن تنصيفه وإذا كانت تلك
المسافة منتصفة يكون الحركة على نصفها قبل الحركة على كلها فيكون المسامتة حال الوصول
إلى النصف قبل المسامتة المفروضة فلا يكون هي أول المسامتة فإن قلت لا نم أنه لو [illegible]
بالطرف الخط المتناهي أيضا لصار مسامتا للخط الغير المتناهي لم لا يكون [illegible]
بعد الميل أيضا موازيا قلت لا بد وأن يصير مسامتا [illegible] بالإثبات إذا فرضنا
الخط الغير المتناهي خط آ ب والمتناهي الموازي له خط ج د ونفرض خط ج ه
موازيا لخط [illegible] فيلزم خطا ج ه منطبقا على خط [illegible] فإذا مال [illegible] خط
ج د [illegible] حصلت زاوية [illegible] فرضنا [illegible] خط ج د [illegible]
[illegible] خط ج ه [illegible] خط ج ه [illegible]
الذي يسمى [illegible] وهذا واضح ونقول نحن نجد بالحس والعقل أنه [illegible] مسامتة إذا
مال [illegible] الاستثناء [illegible] يكون موازاة [illegible] موازاة
يكون بعدها مسامتة [illegible] الكلام إلى تلك الموازاة والمسامتة هذا هو تقرير
الحجة وهي مبنية على انتفاء الجوهر الفرد لأنه على تقدير تحققه لا يلزم [illegible]

الازم لانتج وقد ينتهى الشاقة الى الجوهر الفرد و يتحقق اول نقطة المماسة وايضا لوكان
لابح من ان يكون الجوهر متحققا او لا فان كان فلا يلزم انتفاء اللازم كما ذكرنا وان لم
يكن فلا يلزم الملازمة بعين ما ذكروا في نفي اللازم كما منعوا فانهم منعوا الملازمة بعين
ما ذكروه في نفي اللازم بان قالوا لا نسلم انه لو مال طرف الخط المتناهي يلزم اول نقطة
المماسة مع الخط الغير المتناهي بل لا يلزم لان المماسة انما يتحقق بحركة طرف الخط
المتناهي والحركة انما تكون على المسافة وكل مسافة فينقسم الى نصفين فالحركة الى نصفها
قبل الحركة الى تمامها فيقبل كل مماسة مماسة الى غير النهاية وهذا المنع منسوب
الى الامام المحقق نصير الملة والحق والدين الطوسي قدس الله روحه وقيل ايضا
على هذه الحجة لم لا يجوز ان يكون اول نقطة المماسة انما يلزم من المجموع المركب من الخط
الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته وحركته فجاز ان يكون كل واحد منهما
ممكنا ويلزم المحال من المجموع اذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال كما في زيد
وعدمه فان كل واحد منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما المحال وهو اجتماع النقيضين
وهذا المنع منسوب الى الامام اثير الدين الابهري رحمه الله وهذان المنعان
يردان في كثير من المواضع اما الاول فحيث يكون ما يدل على انتفاء اللازم ثابتا
من الملزوم فانه كما يدل على انتفاء اللازم يدل على انتفاء اللازم على تقدير الملزوم
فيقدح في الملازمة وهمهنا كذلك فان الحركة على المسافة المنقسمة الدالة على انتفاء اللازم
ناشية عن انتفاء الملزوم واما الثاني فحيث يكون الملزوم عدة اشياء ويكون المطلوب

اسما



اسما بعضها وهو ههنا كذلك لما عرفت ان فيها هو ايضا اما جواب الثاني فبان نقول
اذا كان المجموع مستلزما للمحال يكفي الاحتجاج من اجزائه بحال اذا ما فرضه لاذا اجتماعها
لم يلزم المحال ضرورة فاذا كان بعض الاجزاء واقعا يلزم امتناع باقي الاجزاء اذ لو
امكن لزم امكان الاجتماع وقد علم انه محال وههنا البعد المتناهي وحركته ومواز اته
واقعات فيلزم امتناع البعد الغير المتناهي كان قلت منع تحقق موازاته للبعد
الغير المتناهي مع امتناع البعد الغير المتناهي قلت يكفي تحققها في بعضه
من المبدأ او في بعضه واما امتناع الثاني فلانه لولم يلزم المحال الموازاة
وقد علم انه محال واما جواب الاول فهو لا نقول اذا كان الملزوم ملازما من
ان يتحقق اللازم او لا يتحقق ولا يستند الى نهاية بما ذكرنا وما ذكرتم كما نقول
ههنا اذا تحرك طرف الخط المتناهي نحو الخط الغير المتناهي فاما ان يحصل في الخط
الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المماسة او لم يحصل ولا يستند الى شيء من القسمين
اما الاول فلما ذكرتم من انتفاء اللازم على تقدير الملزوم واما الثاني فلما ذكرنا في اثباته
على ذلك التقدير قال والى اخر الحجة الثانية اقول هذه الحجة مذكورة في الاشارات
وهي انه لو كان البعد غير متناه نفرض في البعد الغير المتناهي امتدادات غير متناهية
مبدأها واحد كساقي مثلث ونفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد وتكون تلك
الابعاد مع تلك الزيادات اصغر منها وتكون كل زيادة مع المزيد عليه
بعدا يكون كل واحد فرضت من الزيادات من جانب المبدأ في نفسها ملاحظة ثلاث

فالاول لان الابعاد ما بينهما يمكن ان يتزايد لا بقدر واحد بعد ذلك ظاهر لان الخطين كلما بعدا
عن المبدا انفصل البعد بينهما اعظم فيوجد بعد يكون زيادته على البعد السابق عليه
بقدر زيادة البعد السابق على سابقه الثانية ان الابعاد المفروضة بينهما
وتلك الزيادات غير متناهية والا لزم تناهي البعد وهذا ايضا واضح لان البعد
اذا كان غير متناه يكون ابعاد ما بينهما ايضا غير متناهية والا لزم تناهي
البعد واذا كانت الابعاد غير متناهية كانت الزيادات ايضا غير متناهية
والا لزم تناهي البعد ضرورة اذ في كل بعد سوى البعد الاول زيادة وتلك الابعاد
غير متناهية الثالثة ان كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدا يلزم ان يوجد بعد
من تلك الابعاد وذلك لان كل زيادة فرضت يلزم ان يوجد بعد المزيد عليه لان ذلك البعد
يكون بقدر المزيد عليه مع تلك الزيادة ضرورة والمزيد عليه ايضا يكون مشتملا على زيادة
مع ما زاد هو عليه وعلى هذا الى ان ينتهي الى البعد الثاني من المبدا فانه
يكون مشتملا على البعد الاول وعلى الزيادة التي على البعد الاول مثلا ان كان البعد
الثاني مع البعد الثالث فيلزم ان يوجد مع البعد الثالث زيادتان زيادة الثاني على
الاول وزيادة الثالث على الثاني واذا كان البعد الثالث مع الرابع يلزم ان يكون الزيادتان
موجودتين معه مع الزيادة التي على الثالث فيجتمع مع الرابع جملة الزيادات
السابقة مع زيادته وهي ثلث زيادات وعلى هذا كل جملة فرضت من الزيادات
يلزم ان يوجد بعد واذا تمهد المقدمات الثلث فنقول لا يخلو اما ان يكون جميع الزيادات

الغير

الغير المتناهية موجودة في بعد من الابعاد التي هي الامتدادات او لا يكون والقسمان
الثاني بقسميه باطلان اما الثاني فلانه يلزم ان كل جملة من الزيادات لا بد وان يوجد في بعد
واما الاول فلانه لو كان جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الابعاد التي
هي الامتدادات يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه وهو بين الامتدادين فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين الحاصرين كذا قرره في الاشارات فان قلت ما الحاجة الى قوله يتزايد ابعاد
ما بينها بقدر واحد لانه لو كان التزايد بقدر او اقل او اكثر يتم الكلام قلنا انما قال
بقدر واحد لانه لو كان زيادة كل بعد اقل من زيادة ما قبلها كما لو كان زيادة كل
منها نصف ما قبلها جاز ان يكون الزيادات غير متناهية ومع هذا لا يوجد بعد
متناه ومع هذا لا يوجد بعد غير متناه عند العلماء لان كل خط عندهم قابل
لتنصيفه وتنصيف نصفه وتنصيف نصف نصفه الى غير النهاية مع وجود عندهم
الخط المتناهي بمقادير غير متناهية كل منها نصف ما قبلها مع ان لا يتم الكلام
على انهم يصح ان يكون الزيادات اما بقدر واحد او اكثر وانما حصروا المثل
بالذكر لانه كاف في حصول الزائد اذ يوجد المثل في الزائد فهذا هو وجه هذه الجهة
وفيها نظر لان قوله في المقدمة الثالثة ان كل جملة من الزيادات انما توجد في
بعد ليس بصحيح لان جملة الزيادات انما توجد في ابعاد هي اواخر الابعاد المشتملة
على تلك الجملة او ما بعدها مثلا عشر من الزيادات انما توجد في البعد الذي هو اخر
الابعاد المشتملة عليها وهو البعد الحادي عشر فانه اخر الابعاد المشتملة على تلك الزياد

ات

وابعادا مشتملة على البعد الثاني عشر والثالث عشر وعلى هذا الى غير النهاية فهذا الشيء واحد
حري ولما لم يكن للزيادة لنا الغير المتناهي احد الابعاد المشتملة عليها ولا لما بعد اسم
وحدانها في بعد وشككوا ايضا على هذه الحجة بانه يجب الانتهاء الى الغير النهاية على
هيئة المثلث اما يمكن ان يكون غير المتناهي يحتوي على سمت كل واحد من
الامتداد بالجواز ان يكون سمت احدهما متناهيا دون سمت الاخر ومع ذلك لا يتم هذه
الحجة ويمكن تقرير هذه الحجة بوجه الطف واخف وهو ان يقول لو امتد الامتدادان
الى غير النهاية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين بيان ذلك الامتدادين وذلك لانه لو فرضنا ان كلا
بعد الامتداد ان يبعد لكل المبدأ يجب ان يكون البعد بينهما اعظم وبزيادته يزداد البعد
بينهما فلو كان بعدهما عن المبدأ غير متناه يكون البعد بينهما غير متناه لكنه
ورد عليه ان يقال لا نسلم انه لو ازداد البعد بينهما بزيادتهما يلزم من عدم تناهيهما عدم
تناهي البعد بينهما بل انا نلتزم من عدم تناهيهما عدم تناهي الازدياد بينهما
لا عدم تناهي البعد بينهما وذلك [illegible] وعليك ببيان الاستحالة وقد وجد
في كلام المتأخرين وجه آخر لهذه الحجة وهو ان يقال لو كانت الابعاد غير متناهية لفرض
امتدادين خارجين من مبدأ واحد على وجه يكون الزاوية التي بينهما ثلثي قائمة فيلزم
ان يكون الخط الواصل بينهما مساويا لهما وما هو متناه لغير المتناهي يكون ايضا
غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وانما قلنا ان الخط الواصل بينهما
مساويا لهما لانه لو كانت الزاوية بينهما ثلثي قائمة ونفرض زاويتين اخريين في ذلك

المثلث

البعد

المثلث ايضا ثلثي قائمة فتكون الزاوية الثالثة ايضا ثلثي قائمة لان الزوايا الثلث
في كل مثلث مساوية لقائمتين بينه اقليدس في شرح كتاب الاصول فيكون زوايا ذلك
المثلث متساوية وكل مثلث زواياه متساوية يكون اضلاعه متساوية بينه ايضا
اقليدس وفي امثال هذا منسوب الى الامام رشيد الدين الوطواط وفيه
نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان الخط الواصل بينهما واصلا بين طرفيهما حتى
يحصل المثلث منهما وذلك انما يكون ان لو كان لهما نهاية وهو عين النزاع **قال**
البرهان السطحي الخامس **اقول** قد تمسكوا في تناهي الابعاد ببرهان التطبيقي الذي
مر ذكره في ابطال التسلسل فقالوا انا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير
متناه ونفرض بعد المبدأ بقدر متناه مبدأ اخر فيحصل خطان المفروض
الاول والمفروض الثاني فكان الثاني بعض الاول ونطبق الثاني على الاول
فان استمر ولم ينقطع المفصول كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال ولئن
نقص المفصول تناهى وساوى الاخر لانه زائد عليه بقدر متناه وبعضهم فرض
امتدادين احدهما انقص من الاخر بقدر متناه وفرض تطبيقهما وتمم
الكلام وقد بينا في ابطال التسلسل فساد هذه الحجة فليطلب ثمة **قال**
الرابع الحجة **اقول** الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ شهاب الدين المقتول رحمه
في كتبه كالالواح والاشراق وما ذكر في الكتاب ليس ما ذكره بعينه بل هو
مع اصلاح فتذكر ما ذكر قال اعلم ان الابعاد كلها متناهية اذ لو كانت

الامتدادات غير متناهية من جميع الجهات فان بعد العالم غير متناهية وذلك

لانا لو فرضنا جسما مستديرا ولنكن ترسا وفرضنا خروج سته خطوط من جوانبه

بحيث ينقسم الى سته اقسام متساويه ذاهبه الى غير النهايه فلا شك انها كلما تعدت

من الجسم المذكور انفرجت وانا نعلم ظاهرا انها تقسم بعد كلها بسته اقسام فاما ان يكون

من كل خطين حمله الشئ الدائم الى غير النهايه قدر غير متناه وهو محال لانه محصور بين

حاصرين واما ان يكون بين كل اثنين قدر متناه فمجموع السته الاقسام المتناهيه يكون

متناهيا هذا ما ذكره وفيه نظر لانه دعواه وحجه عليه وهي قوله الابعاد كلها متناهيه

وهو احد نقيض ايضا كلها لانه قال لو كانت الامتدادات غير متناهيه من جميع

الجوانب ومعلوم ان نقيض الموجبه الكليه انما هو السالبه الجزئيه فيلزم ان يعود اذ

لو لم يكن بعض الامتدادات متناهيا صح لا ينبغي... والملازمه التي ذكرها وهي

قوله لو كانت الامتدادات غير متناهيه من جميع الجوانب كان بعد العالم غير متناهيه

مما لا يخفى فساده لانه ان اراد ببعد العالم ما يكون في جميع طول الامتدادات السته

او ما يكون حجمه عرضا على سبيل الاستداره كالدائره حول الترس فان اراد

الاول فلان الملازمه لا يلزم من لا تناهي الامتدادات طولا لا تناهي الشيء

عرضا على الاستداره وهذا واضح وايضا ما ذكره في نفي اللازم يدل بعينه على فساد

الملازمه ولو اراد الثاني فالملازمه مسلمه لكن لا نسلم انتفاء اللازم لان ما ذكره من

تناهي البعد بين كل اثنين انما يدل على تناهي الشيء عرضا لا طولا وهذا غير خفي

على

على كل حال ادنى تبصر ما يدعو لا اصلاح محققه مفلسفه لا يظفر عليها الا ذو فهم

ومكنه وهي انه لا شك انه كلما بعدت الامتدادات عن الترس بعد ما بينها اوسع

بزيادتها بزياده ما بينها فلو كانت الامتدادات غير متناهيه كانت بعد ما بينها

ويلزم الانحصار وهذا الاحتياج الى الترس بل يصح من الامتداد بحكم ... فيلزم

ان زيادات الامتدادات او حيث زيادات الاتساع فلو امتدت الخطوط الى غير

النهايه يلزم ان يصير الاتساع غير متناه لا ان يكون الشيء غير متناهيه قال هذا ما وجد

منقطه من المعقولات فما ماه اقول هذا الحق ما وجدته كلام المنوبين والمتاخرين

مع ما زيد عليه من الاصلاح والمتح وقد سنح لنا وجهان شريفان لا مزيد عليهما

في هذا المطلب قلت الابعاد كلها متناهيه اذ لو كانت بعض الابعاد غير متناه ~~بعض الابعاد غير المتناهي~~ ان يكون

بعض الابعاد غير متناه فنفرض خطا غير متناه في بعد غير متناه ولنكن خط

ب ح د ونفرض نقطة ه على بعد منه ونخرج منها خطا ه ب ه ح على وجه

يكون خط ه ح كخط ه ب فزاويه ه ح د نصف زاويه ه ب ا لان زاويه

ح د مثل زاويه د ه ب بالشكل المامون كما تبين بعد ونجعل مكان زاويه

ه ب د لا نها خارجه عن مثلث ه ب ح بما اعلم من الشكل الثاني والثلثين

من المقاله الاولى من كتاب ه ح د نصف زاويه ه ب ا واذا اخرجنا من

ه خطا مستقيما الى د حتى صار خط ه د كخط ه ح يكون زاويه ه د ح نصف زاويه

ه ح د بعين ما ذكرنا ه الان وكذا اذا اخرجنا خط ه ز مثل ... زاويه ه ز نصف

زاويه

زاوية د ه ز وعلى هذا كل زاوية تفرض بعد ذلك يكون نصف ما قبلها اذا روعي الشرط المذكور
وهو ان يكون [illegible] الى موضع القطع من خط ج د مثل ما يكون من موضع القطع الى
ملتقى الزاوية [illegible] زاوية تفرض بعدها بين الزاوية [illegible] ثم كانت اجزاء الزاوية لا الى اخر لها
او جزء لها معلوم ان يكون جميع الزوايا التي تحدث بعد زاوية ج ب د اجزاء لها ولما كان
خط ج د غير متناه كانت الزوايا الممكنة الحصول غير متناهية ويكون كل زاوية
منها مركبة من جميع ما بعدها فيلزم تركب زاوية ج ب د من اجزاء غير متناهية
فلو كانت [illegible] وهذا وجه [illegible] مع [illegible] اما الملازمة وهي قولنا لو كان
خط ا ب ج د غير متناه لكانت زاوية ه ب د مركبة من اجزاء غير متناهية
[illegible] وهو كون زاوية ه ب د مركبة من اجزاء
غير متناهية [illegible] من تلك الاجزاء المعين المتناهي
لا يكون [illegible] او لا يوجد على [illegible] يلزم انتفاء اللازم لانه ان وجد
فلا يكون الكل [illegible] ولم [illegible] بين يكون لكل جزء من تلك الاجزاء العدد المتناهي
مقدار وامتداد [illegible] ولا يخفى ان اتصال امتدادات غير متناهية
توجب تحقق امتداد غير متناه لان المقدار يزداد بزيادة المقدار عليه فلو
كانت المقادير الزائدة غير متناهية لزم صيرورة المقدار غير متناه فيلزم
ان يكون مقدار زاوية ه ب د غير متناه مع انها محصورة بين خطين وهذا
بديهي الاستحالة [illegible] وقد ذكر ثم في الحجة الثالثة السلمية ان العلامة [illegible] ذهبوا

ال

الى ان المقدار المتناهي جاز ان ينتهي الى اجزاء غير متناهية كل منها نصف الاخر
فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك قلت ان العلامة [illegible] ذهبوا الى [illegible] الجزء الذي لا
يتجزى [illegible] المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية على التناصف [illegible]
ذلك [illegible] ولا يخفى ان هذا باطل لانا نعلم ضرورة ان الخط اذا زيد عليه
مقدار يصير اطول مما كان قبل الزيادة فمتى كانت المقادير الزائدة غير متناهية
لزم بالضرورة صيرورة الخط غير متناه [illegible] انها المقادير الزائدة [illegible]
كانت المقادير على التناصف او لا [illegible] وهذا [illegible] بطلان مذهبهم [illegible]
الجزء الذي لا يتجزى ثم العلامة [illegible] الوضوح هذا [illegible]
ان [illegible] تلك الاجزاء بالفعل [illegible] بل هي بالقوة وانما تصير
بالفعل بالقسمة [illegible] ولا يخفى انه لا مدخل في ذلك
لانفصال الاجزاء بعضها عن بعض [illegible] بل المدخل لحصولها وهي حاصلة [illegible] لا
تحصل بسبب الفك او بوجه اخر من وجوه القسمة بل كل وجه من وجوه القسمة
يتوقف على حصولها في الامر [illegible] هذا البرهان وينبغي لنا ان نبين الشكل
المأموني والشكل [illegible] من كتاب اقليدس اما المأموني [illegible]
فهو ان الزاوية التي عند قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساوية
كمثلث ب ج ه في البرهان المذكور ونورد هاهنا [illegible] والعمود [illegible]
ه ب ج متساويتان فيلزم ان يكون زاوية [illegible] متساويتين لان [illegible]

خط ح على نقطة ط او نفرض انطباق ضلع ه ب على ضلع د ح بحيث يقع
ه على ح سطحين احدهما على الآخر لتساويهما ويلزم انطباق ه ط
على ط ح اذ لو لم ينطبقا يلزم احاطة خطين مستقيمين بسطح وذلك
بديهي الاستحالة واذا انطبق ه ط على ط ح فقد انطبقت زاوية
على زاوية ب ح واذا انطبقتا فقد تساوتا واما الشكل الثاني
فمسبوق بمقدمات آ اذا قام خط مستقيم على آخر مستقيم كخط ا ب على خط
ح د فالزاويتان الحاصلتان عن جنبتي خط ا ب على زاويتي ا ب ح ا ب
د ان تساوتا سميت كل واحدة قائمة وان كانت احداهما اصغر من
الاخرى فالصغرى تسمى حادة والكبرى منفرجة ب اذا قام خط مستقيم على آخر
كخط ا ب على خط ح د فالزاويتان الحادثتان عن جنبتيه وهما زاويتا
ا ب ح ا ب د اما قائمتان او متساويتان لقائمتين لان خط ا ب ان كان
قائما على خط ح د بحيث لا يميل الى جانب اصلا كانتا قائمتين لتساوي
الزاويتين ح ولم تكونا قائمتين في هذا المثال فنفرض ما هو قائم وليكن
خط ه ب فكان كل من زاويتي ح ب ه د ب ه قائمة وهما متساويتان
للاوليين لانطباقهما عليهما فالاوليان كقائمتين ج اذا وقع خط
مستقيم كخط ح د على خطين مستقيمين كخطي ا ح ب د فان كان مجموع الزا
ويتين الداخلتين اللتين في جهة واحدة من خط ح د اقل من القائمتين فاذا اخرج

خطا

خطا ا ح ب د في الجهة الاولى التقيا لانهما لو كانا اقل من القائمتين يلزم مجموع الا
اللتين في جهة اخرى اعظم من قائمتين فيكون احد الخطين مائلا الى الآخر في تلك الجهة
معا ما لاخراج في تلك الجهة يتقاربان مع ميلهما التقاربي الى ان يلتقيا في الموضع
د الزاويتان المتقابلتان الحادثتان عن تقاطع كل خطين متساويتان كزاويتي
ه ح ب ا ه د الحادثتين عن تقاطع خطي ا ب ح د وذلك لان مجموع ب ه ح
ه ح ا يساوي مجموع زاويتي ا ه د ح ه ا لكون كل واحد من المجموعين معادلا
لقائمتين فيبقى بعد اسقاط زاوية ا ح ه المشتركة زاويتا ب ه ح د ه ا متساويتين
وتبين ه اذا وقع خط مستقيم كخط ز ح على مستقيمين متوازيين
كمستقيمي ا ب ح د يكون الزاويتان الحادثتان كزاويتي ا ز ح د ح ز متساويتين
لان مجموع زاويتي جانبي الجهتين كقائمتين اذ لو كانتا اقل في جهة التقيا كما مر
المقدمة الثالثة فزاويتا ب ز ح د ح ز كقائمتين لكن زاويتا ا ز ح و ح ز
ب كقائمتين كما مر في المقدمة الثالثة فتساوي المتبادلتان بعد اسقاط
المشترك ويلزم من ذلك ان يكون الزاوية الخارجة كزاوية ه ز ب مساوية للداخلة
كزاوية د ح ز لان زاوية ه ز ب الخارجة كزاوية ا ز ح فلكونهما متقا
بلتين كما مر في المقدمة الرابعة فيكون كزاوية د ح ز الداخلة والتي في جهة
الداخلة واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كل مثلث اخرج احد اضلاعه
فزاويته الخارجة مساوية للداخلتين فليكن المثلث مثلث ا ب ح والضلع

المقابلتين لها

المركز ب ح الى د ولنفرض نقطة ح حتى ح ه موازيا لـ ا ب فزاوية
ا ح ه مساوية لزاوية ا لكونهما متبادلتين وزاوية ه ح د مساوية لزاوية
ب لكونها خارجة وداخلة فاذن جميع زاوية ا ح د الخارجة من المثلث
مساوية لزاويتي ا ب الداخلتين وهو المطلوب واما الوجه الثاني لنا
مفهوما ذكرنا في ابطال التسلسل من علل الالوف وعلل الاحاد في سطر الوجهان
البعد غير متناه فنفرض فيه خطا غير متناه مبدءه الى غير النهاية ثم يلزم
منها من علل الالوف يكون بازاء كل شيء من علل الاحاد او اقل او اكثر ويتم
الكلام كما ذكرنا في التسلسل قال اعني المصنف الحاصر اقول احتج من زعم ان
الابعاد غير متناهية بوجهين احدهما انه لو كانت الابعاد متناهية فاما ان
يكون الخارج عنها ممتازا جانب عن جانب او لا والثاني باطل الى شيء منهما اما
الثاني فظاهر لان العقل يشهد بان الجانب الذي يلي القطب الشمالي من الفلك
غير الجانب الذي يلي القطب الجنوبي منه واما الاول فكذلك لانه اذا امتاز
جانب عن جانب فلا بد ان يكون هناك امر وجودي اذ لا تميز في العدم المحض
ولا بد ان يكون مقدارا لان الامتياز منحصر في غير النهاية والجواب
لا نسلم انه لو خارج الابعاد ممتاز جانب عن جانب بل ذلك من الوهم
الكاذب الناشئ من اشتباه القطب وايضا قولهم اما ان يكون خارج الابعاد
مصادرة اذ الخارج انما يقال لما فيه بعد وههنا موضع فعلى تقدير لا نهاية

المامات

الوجه

المامات كيف يكون هذا ب قولنا هذه الابعاد ملوفرنا منحصا ووقف على نهاية
الابعاد فاما ان يمتنع مدلله او لا يمتنع وعلى التقدير يلزم خلاف المقدر فان امتنع
فهناك جسم مانع عن المدخ فيتحد البعد على تقدير عدمه وان لم يمتنع فكان ايضا
بعدا هو الخلف والجواب لانم انه لو امتنع مدليله فهناك جسم مانع لجواز
ان يكون امتناع المد لعدم القضاء لجسم مانع قال الفصل الثاني الى قوله من الطرف
الى الوسط اقول هذا الفصل في الخلاء وعرفوه بتعريفين احدهما هو ان لا يكون بين
الجسمين المتساعدين ما يلاقيانه وهذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام لقوله
بين الجسمين المتساعدين وهو على هذا التعريف عدمي صرف اذ معناه انه عدم الملاء
بين الجسمين المتساعدين ب هو ابعاد مجردة عن المادة اذا حصلت فيها حال
حصل الجسم والمراد بالابعاد ههنا الطول والعرض والعمق فهو امر وجودي وانع م
الاول اذ هو شامل لما يكون بين الاجسام ولما لا يكون واختلفوا في هذا التعريف والجزء
من الصواب ما قيل انه بعد مجرد ممتد في الجهات الثلث بحيث يمكن ان يملاه
جسم ولم يخلو عنه بعد ذلك لان الخلاء مع البعد المكاني لا مع البعد الجسماني
اذ لا خلاف في البعد الجسماني يمتنع خلوه عن المادة واختلفوا في وجود الخلاء
فقال جمهور العلماء انه ممتنع لا امر وذهب المتكلمون وبعض قدماء الفلاسفة
الى انه جائز والحق هذا واحتج القائلون بوجهين فالاول لو لم يكن بين الجسمين
المتساعدين بالخلاء فاما ان يلزم ان يكون بينهما ما يلاقيانه وذلك لانه لو لم يكن بينهما

ق

بالملاقيات وهما متساويان فالبعد بينهما يكون قابلا للزيادة والنقصان اذ يصح اقل منه
مرة ومالم يكن قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا والمقدار لا يخلو عن المادة اذ لو
خلا لكان مستغنيا عن المادة لذاته فيجب ان يوجد ويوجد مستغنيا وذلك لان الابعاد
الجسمية متساوية حلولها وعدمه واذا لم يكن محتاجا عن المادة وقد وجد معه فيلزم تحقق بعد مجرد
وهو محال وهذه الحجة وان كانت تختص بالتفسير الاول لفظا لكنها تعم التفسير الثاني
لان القائل بالبعد المجرد مقدار والمقدار لا يتجرد عن المادة والجواب ان المقدار
الجسماني يخالف المقدار المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني محل الجسم محتاج
الى المقدار المكاني من غير عكس لامتناع الدور فيجوز ان يكون مستغنيا عن المادة
دون الاول وكذا يلزم الحجة ب لو وجد الخلاء فلو تحرك فيه جسم حتى يقع حركته في زمان
مرة لان حصول الحركة لا يمكن الا في زمان ولو تحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء
ملاقيا مثل مسافة الخلاء مثلا بشرط ان يكون جعلنا هما فيما مر ذراعا فلا شك ان حركته في ذلك
الملاء في زمان اكثر من زمان الحركة الخلائية لحصول العائق فيه وبين الزمانين نسبة
مرة ولنكن بالنصف مثلا ولنعين ملاء ونضاعف حركة ذلك الجسم فيها بتلك القوة
ملاء نسبة رقته الى رقة الملاء الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية
وهي النصف فههنا كانت الحركة في الملاء الثاني الرقيق كالحركة في الخلاء فتكون
الحركة مع العائق كهي لا معه وهو محال وفساد هذه الحجة ظاهر بالوضوح وقد ذكره
ابو البركات وهو ان ما ذكروه انما يصح لو كان استحقاق الحركة للزمان لاجل العائق

لا لذاتها

لا لذاتها ولو كان ذلك لما صح البطلان لان الحركة سواء كانت هناك عائق او لا تقتضي
مقدارا من الزمان وبسبب العائق يزيد ذلك الزمان اكثر لا ان الزمان كله لاجل
العائق حتى يلزم ان يكون زمان العائق نصف زمان العائق الذي هو ضعفه
ويمنع قوم بانا لا نسلم انه يمكن وجود ملاء اخر نسبة رقته الى الملاء الاول نسبة زمان
الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية واجابوا بان الرقة والغلظ قابلان
للشدة والضعف الى غير النهاية فتوجد تلك النسبة ج على امتناع الخلاء انا
كوزا لو ملأناه من الماء في اسفله ثقبة ضيقة وهو ضيق الرأس ما دام رأسه مسدودا لم ينزل الماء
من اسفله ولم يصعد فيه الماء وذلك لانه لو نزل لزم الخلاء فلو لم يكن الخلاء ممتنعا لما امتنع
الماء عن النزول لمقتضى طبعه مقتضية للنزول ب اذا غمس احد طرفي الانبوبة
في الماء والطرف الاخر في الفم ومصت الانبوبة صعد الماء لان الهواء الذي
كان في الانبوبة يجذب بالمص فلو امكن الخلاء لما صعد الماء لان الصعود على خلاف
طبيعته وانما صعد للزوم سطحه سطح الهواء ج قارورة ضيق رأسها خشبة نابته
الماسة بان يسد الفرج بالشمع ونحوه اذا دخلناها في القارورة انكسرت
القارورة الى الخارج فان شئنا بدفع اطرافها الى الخارج ولو اخرجناها انكسرت
القارورة الى الداخل فان شئنا بجذبها الى الداخل وهذا ابدا امتناع الخلاء وكون
القارورة مملوة من الهواء حتى يدفع في الاول الهواء المدفوع بادخال الخشبة
اطراف القارورة فتنكسر الى الخارج وفي الثاني تجذب الهواء الذي في القارورة

الى مكانه الخشبة عند الخروج فتنجذب اطراف العارضة الى الداخل وتنكسر فلو كان الخلاء
ممتنعا لما لزم شيء من ذلك وهذه العلامات تبطل جواز ان يكون هناك جسم اخر
سوى امتناع الخلاء وانما تتم دلالتها بعد حصر اسبابها وبيان انتفاء الجميع سوى
امتناع الخلاء وقيل جاز ان يكون سببها وجود الخلاء بان يكون فيه قوة امساك
فيحفظ الماء عن النزول وتجذبه عند الجذب وتجذب اطراف العارضة عند
الاخراج وتدفعها عند الادخال احتج المجوزون بوجوه أ الاول لو لم يكن الخلاء ممكنا لزم
ان تمتنع الحركة المكانية على الاجسام والتالي باطل فكذا المقدم وذلك لانه لو تحرك الجسم حركة
مكانية يلزم احد الامور الثلثة الممتنعة وهو اما تداخل الجسمين او توقف حركة
الجسم على ما يتوقف عليها او حركة السموات بحركة بقة وذلك لانه لو تحرك جسم فالجسم الذي
قدامه اما ان ينتقل من مكانه او لم ينتقل فان لم ينتقل لزم التداخل وان انتقل
فاما ان ينتقل الى مكان الجسم الاول المتحرك او الى مكان جسم اخر فان كان الاول
يلزم توقف حركته على حركة ما قدامه الى مكانه وحركة ما قدامه الى مكانه متوقفة
على حركته من مكانه فيلزم توقفها على ما يتوقف عليها وان كان الثاني فننقل
الكلام الى ذلك الجسم الاخر الى ان ينتهي الى السماء فيلزم من حركة بقة حركة السموات والكل
محال واجاب [illegible] على [illegible] اتفاقا على وجود التكاثف والتخلخل
في الاجسام بان ينضغط ما قدامه بالتكاثف او يخرج ما يلي قدامه من الاجسام
حتى يحصل له مكان ويتخلخل ما خلفه بالتخلخل او يخرج ما يلي خلفه من الاجسام

لئلا

لئلا يلزم الخلاء فلا يلزم شيء من الحج وهذا الجواب مبني على ثبوت التخلخل والتكاثف
ب الخلاء موجود لانه لا يخلو اما ان يوجد جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم اخر او لا
يوجد اصلا فان وجد لزم الخلاء لانه لا يلزم هناك جسم وان لم يوجد بل كل جسم
فرض يلاقي سطحه سطح جسم اخر يلزم وجود اجسام غير متناهية فيلزم عدم تناهي
الابعاد وعدم تناهيها باطل والجواب قلنا يوجد جسم لا يلاقي سطحه سطح
الجسم الاخر لانها تنتهي [illegible] تناهي الابعاد وذلك لا يلزم [illegible] تناهي الاجسام الى جسم لا يكون
بعده جسم اخر ولكن منه لا يلزم الخلاء وانما يلزم لو كان بعد ذلك بعد والتقدير
تناهي الابعاد بذلك الجسم ج لا يخلو من ان يوجد سطح جسم منطبقا على سطح جسم
اخر او لا يوجد فان لم يوجد فاما ان يكون ذلك لعدم جسم اخر يليهما او لوجود
جسم اخر فيما بينهما فان كان الاول يلزم الخلاء وهو المطلوب وان كان الثاني فيلزم ان يكون بين
كل جسمين ما لا يتناهى من اجسام [illegible] لا يتناهى [illegible] وان وجد جسم اخر ينطبق
سطحه على سطح جسم اخر فيمكن ارتفاع احدهما عن الاخر دفعة فانه لو ارتفع جزء
دون جزء لزم التفكك وعند ارتفاعه دفعة يكون الوسط خاليا لان الجسم انما
ينتقل الى الوسط من الاطراف فحال كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا
~~لان الجسم انما ينتقل الى الوسط من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط~~
خاليا فيوجد الخلاء واجاب ابو البركات بان الرفع حركة فيقع في زمان ففي ذلك الزمان
ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء وفيه نظر لان الرفع لو وقع في زمان

ونعني بالوقوع ههنا الاماسة التي تحصل عند الوقوع الذي تحصل بها المقصود لعله
فلو امكن ان يكون المماسة حاصلة الى غاية ذلك الزمان او لا يكون فان كان فلا يمكن
انتقال الجسم من الطرف الى الوسط بل يلزم ان يكون الاماسة اسرع اذ قبل
ذلك الآن كان نقصها حاصلة ولزم ان يكون حاصلة فتكون الاماسة [illegible] وقبل حصولها
وهو [illegible] ولقائل ان يقول جاز ان لا يكون الانطباق الا بالحيثين الاولين احدهما
[illegible] صلب [illegible] لا يلزم المشكك عند عدم الارتفاع دفع التخلل الا ان
بين جوانب انطباق [illegible] حتى ادى الى [illegible] وقد احتج المتكلمون
على جواز الخلاء بوجهين **بل نعيد** عدم الاجسام كعدم العالم بين الاجسام
الاجسام كالسموات يمكن بالذات ضرورة لامتناع الانتقال بوجود عدم الاجسام
بين الاجسام هو عين الخلاء بالتفسير الاول الذي هو احد التفسيرات فيلزم
جواز الخلاء بالتفاسير كلها وهو المدعى الثاني الجسم محتاج الى البعد المكاني
ضرورة انه يمتنع الجسم بدون الحيز والبعد المكاني لاحتياجه اي الجسم لامتناع
الدور وهو قد ينفرد عن كل واحد واحد من الاجسام لانتقال الاجسام العنصرية
اذ كل جزء من الحل حتى من العنصر بانتقاله عن مكانه وحصول اخر فيه [illegible]
جاز ان يوجد بدون الجسم وهو الخلاء فان قلنا الشيء جاز ان يوجد بدون كل واحد
واحد من الاشياء مع هذا المنع ان يوجد بدون واحد منها فالعدد مثلا
فانه جاز ان يوجد بدون كل واحد من الزوج والفرد به فيمنع هذا المنع ان يوجد

بدون

بدون احدهما ملتف الكلام في المعنى الموجود في الخارج انه اذا جاز وجوده بدون
كل واحد واحد من الاجسام الموصوف المعين جاز وجوده بدون الكل والعدد
ليس كذلك فانه امر عقلي اما العدد الموجود في الخارج فيمتنع ان يوجد بدون
احد المعينين منهما **قال** والمكان الحقيقي **اقول** اختلفوا في حقيقة
المكان فقال افلاطون وهو من قدماء الفلاسفة انه البعد الذي ينفذ فيه بعد
الجسم وذلك لانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين اطرافه طولا و
عرضا وعمقا [illegible] ينفذ فيه بعد الاجسام فذلك البعد هو المكان وهذا
قريب من مذهب المتكلمين في تعريف المكان بانه الفراغ المتوهم المشغول بالشيء
كما سيجيء تفسيره الثاني [illegible] وقال ارسطو واتباعه ان المكان هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي قوله واحسن مما
ذكره المتكلمون لكونه اوضح واقرب الى حقيقة المكان واسلم من الشبه الواردة
على تعريف المكان وشكلوا على قول افلاطون بوجوه **الاول** ان الغرض الذي
ذكروه يمكن [illegible] اذا كان لذلك يحصل القطع بصحة ما بنيتموه عليه هكذا ذكره
الامام في المحصل وجوابه ان الغرض لبيان [illegible] لانه [illegible] كل احد من نفسه انه
يتمكن من هذا الفرض واما المنع فلزوم للغرض الممتنع ليس يمنع كما في فرض
انتفاء الذاتي واللوازم وتوهمه عند ارادة [illegible] الذاتي عن [illegible] **ب** البعد
الذي فرضتم مكان الجسم اما ان يقبل الحركة او لا [illegible] ولا يستلزم الى شيء منهما

طن

اما الاول فلانه لو صح علم الحركة يلزم ان يكون للمكان مكان اخر ويتسلسل وذلك لان الحركة
انما تكون من جهة الى جهة فتكون من مكان الى مكان واما الثاني فلانه لو امتنع
الحركة عليه فاما ان يكون ذلك الامتناع لماهيته او لشي اخر وكلاهما محال اما الاول
فلانه لو كان امتناع الحركة لماهية البعد يلزم امتناع الحركة على الاجسام لما
فيها من الابعاد وذلك محال واما الثاني فلانه لو امتنع الحركة عليه لشي اخر فذلك
الشي اما ان يكون ممكن الانفكاك عن البعد او لا يكون فان كان يلزم جواز الحركة عليه
وقد فرضنا انه ممتنع وان لم يكن ممكن الانفكاك كانت الحركة على البعد محالا
ويلزم امتناع حركة الاجسام كما مر والجواب لانم انه لو كان امتناع
الحركة لماهية البعد يلزم امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم لو كان البعد
الجسماني مثل البعد المكاني في الحقيقة وقد بينا في فصل الخلاء انه ليس كذلك
لو كان المكان بعدا لزم اجتماع البعدين وذلك محال فانقول يكون المكان بعدا
في معان الملازمة لان المكان لو كان بعدا فاذا حصل بعد الجسم لزم اجتماع البعدين
والا فاما ان يكونا معدومين او احدهما معدوما والاخر موجودا والكل باطل اما الاول
فلانه يلزم كون المعدوم متمكنا في المعدوم وذلك محال واما الثاني فلانه يلزم
اما كون المعدوم متمكنا في الموجود او بالعكس واما ابطال الاول فلانه لو
اجتمع البعدان وصار الجسم يكون الاشارة الحسية الى احدهما غير الاشارة
الى الاخر لاندفع الامتياز عن الاشخاص انهما واحد وذلك سفسطة وايضا يلزم

وحده

وحده الانتقب وتداخل البعدين لاندفاع الامتياز وحده الانتقب فان اللون
مع الشكل في الاجسام يحصلان في محل واحد والاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الاخر مع عدم شي مما ذكرتم فانه لم يرتفع الامتياز ولا وحدة الانتقب فالقول
والتداخل انما يتحقق في الابعاد المادية واما في المجردة عن المادة والحلول فلا وهذه
الوجوه ترد على راي المتكلم مع الاجوبة وشككوا على قول الحكماء ايضا
بوجوه لو كان المكان السطح المذكور لما كان لبعض الاجسام مكان
وذلك خلاف اهل العلم مع تصحيح ما عرف اهل العلم اما الملازمة فلانه يلزم لزم
يكون لبعض الجسم الداخل في غير الجسم مكان اذ ليس له سطح محيط بظاهره وكذلك يلزم
ان لا يكون لبعض الاجسام سطح جسم اخر محيط بظاهره والا لزم عدم تناهي
الاجسام فيلزم الجسم بدون مكان وهذا الاعتراض صحيح لكن الجواب بديهية
انه اذا حصل الجسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر يحصل هناك الحركة
فلو كان المكان هو السطح يلزم ان يكون الطير الواقف في الهواء والحجر
في الماء يعرف الحصول في مكان بعد حصوله في اخر وهذا خلاف العقل وهذا
الصحيح العقلاء حكموا بان الجسم ينتقل من مكان الى اخر ويعتقدون ثبوت
المكان وعلى تقدير كون المكان سطحا لا يتحقق ذلك لانتقال السطح وهذا ايضا
صحيح وبالجملة مذهب ارسطو ابعد المذاهب هذه الاحكام بعضهم المكان
واثبات وجوده فقد شككوا فيه بانه لو كان موجودا اما ان يكون جوهرا او

بلطف الحواب لا ينافي

كما

وجود

كن

عرضاً لا يسل الشي بهما وذلك لانه لو كان جوهراً فاما ان يكون مجرداً او متحيزاً او حالاً فيها
لا اما اذا كان مجرداً فظاهر لان المجرد لا يكون متحيزاً وصاحب مكان والجسم متحيز
مع وانه يمتنع اتصال ما يكون مشاراً اليه بالاشارة الحسية بما لا يكون مشاراً
اليه البتة وهذا ضروري واما اذا كان متحيزاً فكذلك لانه ح يلزم ان يكون للمكان
مكان آخر ويعود الكلام الى المكان ويذهب الى غير النهاية هذا اذا كان المكان
جوهراً اما اذا كان عرضاً فاما ان يكون قائماً بالمتمكن او بغيره ولا يسل اليهما لانه
لو كان قائماً بالمتمكن يلزم انتقال المكان بانتقال الجوهر المتمكن وليس كذلك بصريح
العقل وان كان قائماً بغير المتمكن فاما ان يكون ح ذلك الغير متحيزاً او غير متحيز
فان لم يكن متحيزاً لم يكن المكان مشاراً اليه لكن مكان الجسم مشار اليه بالاشارة
الحسية وان كان متحيزاً فله مكان ويعود الكلام في مكانه اثراً اما ان يكون قائماً
بمتحيز او بغير متحيز ويلزم اما الدور واما التسلسل او يكون المكان غير مشار اليه
ثم الجواب عن هذه الشبهة يختلف باختلاف المذاهب فالجواب على المذهب
الاول والثالث للاول ان نختار [illegible] المعنى ان المكان جوهر متحيز لكن حيزه نفسه
لان حيز الحيز نفس الحيز ولا يلزم الذهاب الى غير النهاية وعلى المذهب الثاني
عرض قائم بالغير لانه سطح الحاوي فيكون قائماً بالغير ولا يجب ان يكون لكل جسم مكان
فمنتهى الجسم ليس له مكان وهو محدد الجهات وهو الفلك التاسع لان الجهات
سمى اليه وينقطع به وهو معنى قولهم محدد الجهات قال الفصل الثالث في الحركة الى آخر البحث الاول

اقول

اقول الحركة عند الحكماء اعم من الحركة عند المتكلمين اهل العرف لان الحركة عندهم انما هي
التغير بالحقيقة وهو اعم من ان يكون بالانتقال من مكان الى مكان او غير ذلك فالحركة
عند اهل العرف هي انتقال الجسم من مكان الى آخر او انتقال اجزائه كما في حركة الرحى و
الحكماء على اعتقادهم عرفوا الحركة واختلفوا في تعريفها كما سنبين الان فقالوا الكون
يمتنع ان يكون بالقوة من كل الوجوه اي بكل ما امكن له لا يكون حاصلاً له بالفعل اذ لو
كان كذلك لكان كونه بالقوة من كل وجه ايضاً بالقوة لان هذا ايضاً ممكن له فله
كون حاصل له بالقوة وح يلزم ان يكون جميع الاشياء حاصلاً له بالفعل الان فما يكون
للشيء دائماً بل يكون له ما بالقوة يكون بالفعل ضرورة لان الحال لا يخلو عن الحصول والا الحضور
وايضاً يلزم ان يكون كونه موجوداً ايضاً بالقوة فلا يكون كونه موجوداً بالفعل فيلزم
كونه معدوماً والمقدر انه موجود هف واذا لم يكن الموجود بالقوة من جميع الوجوه
فاما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه او يكون من بعض الوجوه بالقوة وبعضها
بالفعل والاول كالباري تعالى والعقول عندهم والثاني كسائر الاشياء وما
يكون بعض وجوهه بالقوة فحصولها بالفعل اما ان يكون دفعة او على التدريج
والاول هو الكون كتكون الماء من الهواء وبالعكس لان الوجود بعد العدم لا يكون
حصولاً على التدريج والثاني الحركة فالحركة هي خروج ما بالقوة الى الفعل على
التدريج هذا هو المنقول عن الحكماء المتقدمين واعترض عليه ارسطو بان معرفة
التدريج موقوفة على معرفة الزمان لان التدريج هو حصول شي بعد شي بعدية

٥

والاول اي لا يكون بحسب كل ما امكن له من الاحوال والصفات ع

الهوا

زمانية والزمان يعرف بالحركة اذ قالوا في تعريفه انه مقدار الحركة فتوقف معرفة
الحركة على معرفة الزمان الموقوفة على معرفة الحركة فيلزم الدور والجواب انا لا نسلم ان
معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان بل هو بديهي اذ يعلمه كل احد وايضا
حقيقة التدريج حصول الشيء قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على معرفة الزمان فان
قلت التدريج موقوف على الزمان ضرورة ان التدريج لا يمكن ان يكون الا في الزمان
فتكون معرفته موقوفة على معرفة الزمان قلت لا يلزم من توقف الشيء على حصول
شيء اخر توقف معرفته على معرفته فان المعرفات موقوفة على عللها وشرائطها
ولا تحتاج معرفتها وشكك الامام بانه لا وجود للتدريج لان الحادث في اول وجوده
ان لم يبق منه شيء بالقوة فقد وجد بتمامه فلا تدريج وان بقي منه شيء فما وجد غير
ما بقي والكلام في حدوث الباقي كالكلام في الاول بانه ان لم يبق منه شيء بالقوة
فقد وجد بتمامه فلا تدريج وان بقي نقول الكلام فيه فيلزم ان لا يكون هناك
شيء يكون حصوله على التدريج بل يكون ابدا ثابتا له حصول كل منها دفعة هذا ما
ذكره وفيه بحث اذ ليس التدريج سوى حصول الشيء قليلا قليلا فيكون حصول
الكل من حيث هو الكل على التدريج وحصول ابعاضه على الدفعات ثم ارسطو
لما شكك على قول المتقدمين عرف الحركة بوجه اخر فقال الجسم انما يكون متحركا
اذا لم يصل الى المقصود سواء كان مقصودا ارادة او طبعا وما دام كذلك يبقى
منه شيء بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه الى المقصد وبان يبقى منه شيء بالقوة يعني بكيفية
عنها

المتقدمين

تحققها يمكن بها والوصول الى المطلوب انما يكون بعد خروج ما بالقوة الى الفعل فالوصول
كمال ثان والتوجه الى المطلوب كمال اول الا ان ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة قوله لما
هو بالقوة اي للجسم وهو بقوله ما هو بالقوة عائدا الى ما في قوله لما هو بالقوة
لان الشيء الذي له صفة بالقوة يقال له انه بالقوة من جهة تلك الصفة والحاصل ان
الحركة كمال اول للجسم من جهة انه يخرج بها ما هو بالقوة منه اذ ليست الحركة كمالا
للجسم في ذاته بل من تلك الجهة وكل صفة وجودية تلحقه بصورته اول ... بها من جهة
معنى كمال وقد اكتفوا في هذه التسمية بمجرد كونها وجودية ولا خفاء ان هذا التعريف
اخفى من الحركة اذ يفهم كل احد معنى الحركة الذي هو التغير بسهولة ولا يفهم ما ذكر
الا بتعب وكلفة فهو مع ذلك شبيه بالركاكة لانه علم من قوله والتوجه كمال اول
ان الحركة هي التوجه الى المقصود فوجه ما الحاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال
الحركة هي توجه الجسم الى المقصود وقال المتاخرون الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض
آن الا ويكون حاله فيه مخالفا لحاله في ما قبله وما بعده وهذا التعريف جيد وقيل عليه
بانه يعرف قبل وبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة والجواب
ان تصور قبل وبعد بديهي اذ كل احد يفهمه بلا كلفة واحسن التعريفات ما اشرع في هذا
الكتاب انها تغير احوال الموصوف لان حاصل كلام الكل يرجع اليه وهو اجلى واخف
والانقلاب ليس تغير احوال الموصوف ان كان هو ابتداء وانما والمتكلمون عرفوا الحركة
بانها حصول الجوهر في حيز بعد حصوله في حيز اخر وهذا تعريف للحركة المكانية لا تعريف

هذا

مطلق الحركة لا على راى الحكما كما عرفت ولا على راى اهل العرف لانهم اتفقوا على ان
حركة الرحى ونحوها ليست الا حركة وهى لا تدخل فى هذا التعريف اذ ليس فيها انتقال من حيز الى
اخر بل انما ينتقل فيها اجزا الجسم وهو هذا ليس الا ان يكون بعد حصول الجسم فى حيز
اخر فان قلت لا نسلم انه شامل لانه لا يلزم بعد حصول الجسم فى حيز اخر لان يكون الجسم هو
حصوله فى حيز بعد حصوله فى ذلك الحيز بعينه لا فى حيز اخر ولئن سلم ذلك حصوله الاول
فلم لا يجوز ان يكون بعد حصوله فى حيز اخر لكن لا نسلم انه يكون مما يعلم من المعلوم ان ذلك الحصول
بعد الكون غير ما دخل فيه فيكون سكونا ولئن سلمنا انه ليس بكونه لكنه ليس بحركة مطلقا
على الوجه ما وبتقدير تعميمه يلزم ان يكون حركة وايضا فى هذا التعريف خلل اخر وهو
ظاهر ان كل احد يعلمه ان حصول الجسم فى حيز بعد حصوله فى حيز اخر انما يكون بعد
الحركة فيجعله حركة فيصير تعريفا للشئ بما يتاخر عنه وهذا هو فيه التعريف بالمتاخر
وجود الحركة ممتنع وذلك لانها تحققت فلا يخلو اما ان يكون قابلة للقسمة او لا يكون ولا
سبيل الى شئ منهما لانها ان لم تكن قابلة للقسمة يلزم ان لا يكون المسافة ايضا قابلة للقسمة
لانطباقها على المسافة فيلزم الجزء الذى لا يتجزى وهو ممتنع وان كانت قابلة
لها فاما ان يكون شئ منها فى الحال او لا يكون فان لم يكن شئ منها حاضرا
فلا يلزم عدم الحركة اصلا لانها ان وجدت فاما ان توجد فى الحاضر او فى
الماضى او فى المستقبل فاذا لم توجد فى الحاضر لم توجد فى الماضى لان الماضى
انما هو الحالات الماضية التى حدث عليها ولا فى المستقبل لان المستقبل

انما

انما هو الحالات الاتية فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة اصلا والتقدير انها موجودة
هف وان كان شئ منها حاضرا فلا يكون ما هو الحاضر منقسما اذ لو كان منقسما لم يكن حاضرا
لان اجزا الحركة لا توجد معا فيكون بعضها سابقا على البعض فلا يكون الحاضر
الا بعض الحاضر هف واذا لم يكن الحاضر منقسما فاذا انقضى حصل شئ اخر
غير منقسم وعلى هذا التقدير يلزم تركب الحركة من اجزا لا تتجزى فيلزم المسافة
ايضا كذلك وهو محال والجواب قوله تعالى لا نسلم ان وجود الجزء الذى لا يتجزى
فى وتسليم حقيقته محال ولئن سلمنا كونه محالا لكن هذا لا يتم ان انما
ان اردتم بانقسام الحاضر انقسامه بالوهم فلا نسلم انه لو كان منقسما يلزم ان
لا يكون الحاضر حاضرا وانما يلزم ان لو كان الانقسام بالفعل وان اردتم الا
نقسام بالفعل فلا نسلم انه لو لم يكن منقسما يلزم تحقق الجزء الذى لا يتجزى
وانما يلزم ان لو لم ينقسم بالوهم وذلك ممنوع فان قلت لو كان الحاضر منقسما
بالوهم وهو حاضر فى الان الحاضر يلزم ان يكون الان منقسما بالوهم وذلك
لانه نهاية الماضى وبداية المستقبل ونهاية الشئ يمتنع ان يكون منقسما بوجه
والا لما كان مجموع النهاية بل بعضها كما ذكروا فى عدم انقسام النقطة
قلت هذا كلام مدفوع علينا انه غير صحيح لان نهاية الشئ لا تقوم
بنفسها وبعض المتناهى والان موجود فى الخارج دون الماضى والمستقبل
فكيف يكون نهايتهما ومنشأ هذا الكلام فى كتب البرهان واذا لم يكن نهاية

الذي حاذاه لم يكن منقسما بالوهم ثم الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا
والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه لانه لو كان يحصل يكون قبله او بعده فيه
لكان ساكنا وهذا المعنى امر موجود ما دام الجسم متحركا واما الحركة بمعنى
الاتصال فلا وجود لها في الخارج بل في الذهن فقط كما في الزمان ثم لابد للحركة
من امور وهو المبدا وما اليه وهو المقصد وما فيه وهو نفع الحركة فيه
دون الزمان ولهذا انعزل الزمان ما الذكر وما له وهو الغاية وما به اي السبب
والزمان **قال الفصل الثاني** في الحركة **اقول** المشهور عند الحكماء ان الحركة انما تقع
في اربع مقولات في الكم والكيف والاين والوضع والمراد بوقوع الحركة في المقولة
ان يتحرك الجسم من صنف منها الى اخر وفيه بحث لان الحركة من الحرارة مثلا
الى البرودة ليست من صنف الى اخر بل من نوع الى نوع وكذلك الحركة من السواد
الى البياض وغير ذلك الا ان يقال انه يتحرك من صنف الى صنف اخر
من ذلك النوع او من نوع الى نوع اخر من تلك المقولة ثم الحركة في الكم اربع لانها اما بالتخلخل
او بالتكاثف او بالنمو او بالذبول والتخلخل هو ازدياد مقدار الجسم من غير
انضمام جسم اخر معه كالجمد الذي يصير ماء فيصغر اذا ذاب [illegible]
من ذاتها [illegible] انضمام جسم اخر معه يخرج النمو والسمن والتكاثف
انتقاص مقدار الجسم بدون انتقاص جسم منه كالماء الذي يصير جمدا فاذا
الجمد صار اقل منه [illegible] انتقاص جسم منه يخرج الهزال [illegible]

والنمو

والنمو ازدياد مقدار الجسم باتصال جسم اخر به متداخلا في اجزائه في الاقطار
الثلثة على نسبة طبيعية كما يكون في النبات والحيوان من ازدياد حجمه باتصال
الغذاء به فقوله في الاقطار الثلثة يخرج السمن فانه وان كان ازدياد مقدار
الجسم باتصال جسم اخر معه لكن لا يكون متداخلا في الاقطار الثلثة لانها لا
تكون في الطول وقوله على نسبة طبيعية يخرج الورم لانه ازدياد مقدار الجسم
باتصال جسم اخر معه لكن لا على نسبة طبيعية لانه من امر غريب والذبول
عكس النمو وهو انتقاص مقدار الجسم بانتقاص جسم اخر منه في الاقطار
الثلثة على نسبة طبيعية فقوله في الاقطار يخرج الهزال وعلى نسبة طبيعية
يخرج المرض [illegible] والحركة في الكيف تسمى استحالة كحركة الجسم من الحرارة الى
البرودة او من السواد الى البياض وفي الاين حركة نقلية كحركة الجسم من مكان
الى اخر وفي الوضع حركة وضعية كحركة الرحى وحركة السماء وانكر قوم من الاوائل
استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة او بالعكس ثم اختلف هؤلاء في سبب
احساس التغير فقال بعضهم الماء مثلا اذا ادرك منه سخونة فان ذلك
لان بعض اجزائه صار نارا واختلط بالاجزاء المائية ومثل السخونة
وضعفها بكثرة تلك الاجزاء وقلتها ويسمى هؤلاء اصحاب الخليط واعترض
عليهم بان الماء بسيط طبيعته متشابهة واحدة فانقلاب بعضها نارا دون
البعض تحكم ولو كان بعض الاجزاء اولى بهذا لكان البعض الاخر من النار

اولى واذا صار ذلك البعض نارا صار مجاوره ايضا نارا ويلزم انقلاب الكل نارا
ولقائل ان يقول لما لم يكن بسيطا لم لا يجوز ان يكون بعض اجزائه الطف من
البعض فيكون اسهل انقلابا منه فصار نارا دون الاكثر وقال بعضهم لا بسائط له
للجسم اصلا بل كلها مختلطة من الاجسام المختلفة الطبائع يسمى باسم الغالب
فالماء يختلط بالطبقة النارية والهوائية الا ان الغلبة المائية وكذلك الطبقة النارية
كل منها يختلط من البواقي فاذا لقي الجسم شيئا من جنسه بان كان مغلوبا فيه
برز المغلوب وقاوم الغالب ويختلط بالغالب فيحس بالمجموع احساسا
اخر ويسمى هؤلاء اصحاب الكمون والبروز اي الخفاء والبروز والخروج واعترضوا
عليه بانه لو كانت في الماء اجزاء نارية لو صلت اليد اليها لسهولة تفريق اجزاء
الماء بغاية التفريق فيحس بحرارة النار لو كانت وليس كذلك فعلم انه ليس
كما ذكر وفيه نظر لجواز ان لا يحس بالاجزاء لصغرها لغلبة ضدها فاذا التقى
شيء من جنسها قويت وغلبت على ضدها وظهرت وقال بعضهم في الجسم اجزاء
حارة واجزاء باردة تتفارق الحارة مجاورة الجمد والباردة مجاورة النار وا
عترضوا عليه بان الضد هارب من الضد فيمتنع اجتماع الحار والبارد
وفيه بحث لان امتناع اجتماع الضدين انما يلزم بالنسبة الى محل واحد لا
بالنسبة الى محلين عند اختلاط محليهما كما في الاجزاء الموصوفة بالسواد
والاجزاء الموصوفة بالبياض قال بعضهم البارد انما يبرد بحركة الحرارة

لسبب

لسبب نقول اجزاء باردة فيه فاذا اختلط بما فيه حتى يكتنفه منفوش بين الحرارة
والبرودة واعترضوا عليه بانا اذا اخذنا شعلة من خشب كبريت صار ذلك نارا
حارا اذ يصير كله نارا ولو كانت الحرارة للتفول كانت تفوز النار فيه وليس
كذلك قال المصنف اسبابا لتلك الحرارة **اقول** الحركة اما سريعة او بطيئة والسريعة
ما يقطع مسافة اطول في زمان مساو او المثل في زمان اقل او الاطول
في زمان اقل والبطيئة بالعكس اي يقطع مسافة اقصر في زمان مساو او
المثل في زمان اكثر او اقصر في زمان اكثر ثم اختلفوا في البطوء هل هو
لتخلل السكنات بين اجزاء الحركة ام لا فذهب قوم انه كذلك وقال المحققون
انه ليس لتخلل السكنات بل كل منهما نوع من الحركة واحتجوا عليه بانه
لو كان لتخلل السكنات لحركة الفرس التي تقطع من البكرة الى العشاء
خمسين فرسخا ابطأ من حركة الفلك الاعظم من البكرة الى العشاء فيكون
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك
على حركة الفرس لكن فضل تلك اكثر باضعاف كثيرة من حركة الفرس فكانت
سكنات الفرس ايضا كذلك فكانت تحدثه لا تظهر حركاته القليلة بين تلك السكنات
الكثيرة والمشاهد تكذبه فانا نرى حركته في غاية السرعة ولا نشاهد سكونا
اصلا احتج من قال بتخلل السكنات انه لو لم يكن بطوء الحركة لتخلل
السكنات لكان في مقابلة كل جزء من اجزاء الحركة السريعة جزء من الحركة البطيئة

نعم ... [illegible] ... السكنات ... الفلك الاعظم ... [illegible]

فلا يلزم ان يكون البطء مثل السرعة في الشدة هف والجواب ان الاكثر لم يكن
اجزاء كل واحد منهما مقارنة لاجزاء الاخرى بالنوع فيقع في مقابلة عدة من اجزاء السريعة
جزء من البطء فلا يلزم التساوي فكما تنقسم الحركة اما مستقيمة واما مستديرة
واما مركبة منهما كحركة العجلة فانها تقطع مسافة مستقيمة ومع ذلك تدور دوائر
على نفسها او حركة الكرة المرمية المدحرجة فانها تقطع مسافة مستقيمة وتدور على
نفسها وهذه الحركة تسمى لولبية ثم اختلفوا في ان الحركة المستقيمة الى السكون كما
اذا رمي حجر الى فوق فعند رجوعه هل يتخلله سكون اولا فقال الحكماء لا وتابعهم
قوم وقال ارسطو ومن تابعه طائفة واقوى ما ذكر من جانب الحكماء انه
اذا رمي حجر عظيم فاذا لاقاه خردلة صاعدة فاذا وصل الحجر الى الخردلة وجب
سكون الحجر لوجوب سكون الخردلة وذلك بعيد جدا والجواب ان سكونه
التي بعيدا عن الطبع لا يوجب لمسافة ولو ادعيتم ان هذا ممتنع فلا نم لانه انما
وجب سكون الخردلة يجب ايضا سكون الحجر وقيل عليه ايضا ان رجع الحجر
النازل برجوع الخردلة ممتنع افتراقهما فكيف يلزم ما ذكرتم واحتج اصحاب
ارسطو بان المتحرك اذا ما انتهى الى نهاية مسافته تكون مماسة اياه واذا فارق
النهاية تكون لا مماسة ايضا انية فتكون المماسة في ان واللامماسة في ان اخر
لان الاول لو كان ايا لم يجتمع المماسة واللامماسة في ان واحد وذلك محال
كل انين كان لامتناع تتالي الانات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا

وهذه

وهذه الحجة مبنية على امتناع تتالي الانات وقد يكتفى في ابطالها بان يمنع
ما بينوا كون المماسة انية وكذا اللامماسة لظهورهما وعكسنا لا نبينهما بان نقول
لو كانت المماسة لنهاية المسافة زمانية لتوقف بتمامها على اجزاء ذلك الزمان لا تحصل الحجر
الى النهاية بعد حصول المماسة فيصل حصولها هف ولو لم تحصل في جزء من الا في ثالثه
وكم ياخذ في المماسة بعد وليس الكلام فيه ثم الحركة اما بالذات واما بالعرض
لان الحركة ان كانت حاصلة في المتحرك فهو الذي يسمى من حد الى حد بنفسه كالماشي
مثلا فهي الحركة بالذات وان كانت الحركة فيما يقارنه كالراكب واليد للسفينة
فهي الحركة بالعرض واما بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية لان الحركة
بالذات اما ان تكون لقوة حاصلة في المتحرك فيما يتحرك فتلك القوة ان كانت مستفادة
من خارج فتلك الحركة هي القسرية كحركة الحجر المرمي الى فوق وان كانت في المتحرك
فان كانت مع القصد فهي الارادية كحركة الحيوان ماشيا او غير ذلك وان
لم تكن مع القصد فهي طبيعية كهوي الحجر الى اسفل ثم المشهور عند العقلاء ان
الحركة المستديرة كحركة الفلك ارادية واحتجوا عليه بان الحركة المستديرة اما
طبيعية او قسرية او ارادية ولا سبيل الى الاولين فتعين الثالثة اما الطبيعية
فلانها لو كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وذلك محال
واما قلنا ان المطلوب بالطبع يكون مهروبا عنه بالطبع لان الحركة المستديرة تتوجه
الى الجزء المتانف فاذا وصلت اليه فارقته عنه فان كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب

بالطبع بمهروة بالطبع عنه واذا لم تكن الحركة المستديرة طبيعية لم تكن قسرية لان
القسرية تكون على خلاف الطبيعية فلو لم يكن الطبع لم يكن القسر وح يتعين كونها
ارادية وهو المط فان قيل الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا وهذا اعم من
ان يكون للمتحرك حركة طبيعية او لم يكن ع ان اردتم بالقسرية ما يكون كذلك ع لانم
حصر الحركة بالذات في الاقسام الثلثة قلنا سلمنا ان الحركة القسرية اعم من ذلك
لكن تستلزم ان ذلك الجسم ليس فيه مبدا ميل حركة طبيعية لايقبل ميلا قسريا وهذا
السوال يتوجه بعينه على الشيخ القوم ولقائل ان يقول لانم ان المط من الحركة
المستديرة حدوث المسافة لم لايجوز ان يكون المط نفس الحركة او شي اخر ولئن سلمنا
انها ليست طبيعية فلم لايجوز ان تكون قسرية قوله لان القسر على خلاف الطبع
قلنا سلمنا ان تلك الحركة ليست طبيعية لكن لم قلتم انه ليس فيها ميل طبيعي
في الجملة مستقيم او مستدير طبيعي ولو سلم جميع ذلك فلم لايجوز ان يكون الحركة لاطبيعية
ولاقسرية ولاارادية كحركة الحى فانه قلت فلعلهم ارادوا ان الحركة المستديرة
ههنا ما يكون بالذات لا بالعرض فكيف يرد الشبهة الاخيرة قلنا كيف
يلزم كون حركة الفلك ارادية لانسح انما يتم ذلك لو ثبت كون حركة الافلاك
بالكلية بالذات وذلك ممنوع قال حاصر الى اخرها اقول ذهب الفلاسفة الى
ان كل جسم ليس فيه مبدا ميل حركة لا بالقوة كما يكون للجسم عند كونه في حيزه لانه
ليس فيه ميل بالقوة ولا بالفعل كما يكون عند كونه خارجا عن حيزه فهو لايقبل ميلا قسريا

ثم يا لحسن يتحرك فيه لانه لو تحرك به فلا بد من فرض تلك الحركة في مسافة
وزمان فلو تحرك بذلك القسر جسم ذو ميل في تلك المسافة لتحرك تلك
المسافة في زمان اطول لان الميل الطبيعي الذي في ذلك الجسم يعاوقه ولا
بد ان يكون بين الزمانين نسبة ولتكن بالعشر اى يكون زمان عديم الميل
عشر زمان ذى الميل المفروض ثم نفرض جسما اخر فيه ميل اضعف من
ذلك الميل بان يكون نسبته عشر ذلك الميل يحرك بذلك القسر انصاف تلك المسافة
فيلزم ان تكون تلك الحركة عشر زمان ذى الميل الاول الذى زمان حركة عديم الميل
عشر زمان حركة ذى الميل الاول فيلزم ان تكون زمان الحركة مع العائق كزمان الحركة
لا مع العائق وهذا خلف ولو فرضنا جسما اخر فيه ميل انقص من الميل الاول كانت
الحركة مع العائق اسرع من الحركة لا مع العائق هف وهذا احد الوجوه الذى ذكروا
في ابطال الخلاء وما يرد عليه يرد ههنا ولقائل ان يقول لانم ان ميل ذى الميل الثاني
لو كان عشر ميل ذى الميل الاول لزم ان يكون زمانه عشر زمانه وانما يلزم ان لو
كان المقتضى للزمان هو الميل فقط حتى يكون الزمان على نسبة الميل لكنه
ليس كذلك فان الحركة من حيث هي تقتضي قدرا من الزمان سوى كان هناك
ميل او لا والميل يزيد على ذلك فلو كان مثل الثاني عشر ميل الاول
لكانت الزيادة على ما يقتضيه نفس الحركة عشر الزيادة فلا يلزم ما ذكره
الحركة وانما ترد الشبهة على وجود ميل هو عشر ذلك الميل مع حركته

٣

كما في الحلال هذا ما ذكروه والحق انه لا يعلم بالاستقراء انه لا اصل منه او يعلم مثله في
غاية الضعف كقطرة او رشة لا تقبل الفعل القسري عن الفوق عند التي بها
بتأثير الفاعل اذا كان لقوة متفاوتة بانه اما اذا لم يكن فكالصوف
المنفوش اذا ضرب بالسيف فانه لا ينقطع وكالهواء المتعلق بالخيط اذا
رمي بالسهم فانه لا يتأثر عنه وامثال هذه كثيرة قال الرابع في الزمان الى
البحث الاول اقول اختلفوا في وجود الزمان فاتفق الجمهور على انه موجود
وانكره قوم من اوائل العقلاء منهم واحتج الجمهور بانا نعلم ضرورة ان في الخارج
وقتا ما اما اصبحنا او امسينا وانا نتغذى بها لا يتحقق الحوادث بعضها
ضرورة انه يرد علينا احوال متعاقبة ولا معنى للزمان الا ما اشتمل على تلك الاحوال
واحتج المنكرون بوجوه قال لو كان الزمان موجودا فاما ان يكون قار الذات وهو
الذي توجد اجزاؤه معا او غير قار الذات ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه
لو كان قار الذات يلزم ان يكون اليوم موجودا مع يوم الطوفان معا وهذا بديهي البطلان
وايضا يمتنع اجتماع نوعين في حالة واحدة واما الثاني فهو ان يكون غير قار الذات
فلانه لو كان كذلك لصدق ان جزءا منه كان موجودا قبل وما بقي الان جزء
منه يحصل بعد والقبل والبعد لا يكونان الا بالزمان فيلزم ان يكون للزمان في
الزمان وانه محال اذ يمتنع وجود زمانين معا والحوادث لا نعلم اجزاء
الزمان متأخرة بذاتها لا بان يكون زمان احدهما متقدما على الزمان الاخر

وقد

بكر

بلغ

وقد يرد تحقيقه بحث التقسيم ش الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال و
ليس شيء منها موجودا في الخارج اما الماضي والمستقبل فظاهر اذ في كل حال الغرض
لا يكون شيء منهما موجودا واما الحال فلانه لو كان موجودا لكان اما منقسما او لا والاول
باطل لانه لا يوجد اجزاؤه معا لكون الزمان غير قار الذات فلا يكون الذي فرضناه
موجودا او كذا الثاني والا يلزم تركب الزمان من اجزاء لا تتجزى وعليه تركب الجسم
منها وهو محال وجوابه بما مر في نفي الحركة المنقول عن زينون وربما يدعي انه
ان اراد بالقسمة القسمة الوهمية فلا نسلم انه لو كان الحال منقسما يلزم ان لا يوجد
اجزاؤه معا وان اراد القسمة بالفعل سلمنا انه غير منقسم لكن لا نسلم انه يلزم تحقق
الجزء الذي لا يتجزى وانما يلزم لو لم يكن منقسما بالوهم ايضا ولا يتحقق الجزء الذي
ولانه الجزء ليس بموجود وستبين انه موجود ج لو كان الزمان موجودا
لكان واجبا بذاته واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو كان موجودا
لكان عدمه ممتنعا لانه لو كان ممكنا لكان من فرض عدمه وقد يلزم ان لا
يتحقق عدمه لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يوجد مع القبل وهذه البعدية
لا تتحقق الا عند تحقق وجود الزمان فيلزم من عدم الزمان وجوده وكلما
يلزم من فرض عدمه انتفاؤه فهو ممتنع ضرورة واذا كان عدمه ممتنعا كان
وجوده واجبا واما فساد اللازم فلانه مركب من اجزاء الزمان حادث
والمجموع متقوم بالاجزاء فيمتنع ان يكون واجبا وفيه نظر لان الان الذي هو

نهاية الزمان الماضي بعد الزمان الماضي ضرورة فلو وقع فيه شيء يكون بعد الزمان
الماضي ولا يلزم من تحقق هذه البعدية تحقق الزمان لان الآن ليس من الزمان
فلذا ههنا نقع عدم الزمان في آن هو نهاية الزمان وبداية الحالة المستمرة
او عند عدم الزمان يكون حالة مستمرة فانه ليس فيها تقدم ولا تأخر
ولئن سلمنا انه يلزم الخلف الواجب فلانه ما يلزم من تجرد عدمه [illegible] وليس ههنا
كذلك فان الخلف انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من نفس عدمه محالا لم يكون
الخلف من هذا القبيل فان الممكنات قد يستلزم اجتماعها محالا ككتابة زيد
وعدم كتابته فان كليهما ممكن مع ذلك يلزم من اجتماعهما محال قال البحث
الثاني في ماهية الزمان الحاصرة اقول اختلفوا في حقيقة الزمان فمنهم من قال الزمان
جوهر ومنهم من قال انه عرض اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا
جسماني ولعله [illegible] للعقول ومنهم من زعم انه فلك معدل النهار واما
الذين ذهبوا الى انه عرض فقال بعضهم انه حركة معدل النهار وذهب بعضهم
الى انه مقدار الحركة وهذا مذهب ارسطو واتباعه المتأخرين وزعم
ابو البركات انه مقدار الوجود واحتج من ذهب الى انه ليس بجسم ولا
جسماني [illegible] بانعدام كرة الشمس الثانية من لزوم الخلف من فرض عدمه
وقد عرفت جوابه ثم واحتج من قال انه حركة معدل النهار بان معدل النهار
محيط بجميع الحوادث والزمان كذلك فهو هو وهذا فاسد لانه تركيب
من

من موجبتين في الشكل الثاني وقد عرفت ان الشكل الثاني لا ينتج من موجبتين
واحتج من قال انه حركة معدل النهار بان الزمان يشتمل على الماضي والمستقبل
والحال والحركة كذلك فهو هو وهما ايضا موجبتان في الشكل الثاني ولا
ينتجان احتج ارسطو بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة اذ قد يتساوى
زمانان وقد يزيد وقد ينقص وما هو كذلك فهو كم وليس كما منفصلا
لاشتماله على الفصل المشترك كما مر في تعريف الكم وليس قار الذات والا لكان
اليوم مع الماضي والمستقبل وذلك محال والكم لا بد له من محل هو مقدار له لان
الكم مقدار محله ضرورة فهو اما مقدار للمسافة او لمادة المتحرك او لشيء
آخر والاولان باطلان اما انه ليس مقدارا للمسافة فلان المختلفين
في الزمان كالحركتين المختلفتين في السرعة والبطء قد يتساويان في المسافة
بان يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والآخر فرسخا في ساعتين ولا يجوز ان يكون مقدار
واحد مقدارات [illegible] وبالعكس فان المختلفين في المسافة قد يتساويان في
هذا المقدار كما يتحرك احدهما في ساعة فرسخا والآخر فرسخين والمقدار
الواحد لا يكون مقدارا لمادتين مختلفتين في الصغر والكبر واما انه ليس
مقدارا لمادة المتحرك فلانه لو كان كذلك لكان الاعظم اعظم حجما يكون
هذا المقدار فيه اعظم لان زمان الحركة البطيئة يكون اعظم واذا بطل
القسمان تعين انه مقدار لشيء آخر وذلك الشيء لا يجوز ان يكون قار الذات اذ

لو كان كذلك لكان الزمان ايضا كذلك لان مقدار القار قار فهو اذن يكون عين
مقدار الذات وغير القار هو الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس نفس سرعة
الحركة وبطوها لان الحركة تساوى حركة في السرعة والبطوء وتخالفها
في الزمان فالزمان مقدار الحركة غير سرعتها وبطوها والظاهر انه اراد
حركة معدل النهار اذ مطلق الحركة لو وجب بحسب كل حركة زمانا هذا ما ذكره
ارسطو او صنعه [illegible] لانه لم افاد قوله انه لا بد ولم يكن مقدار الشئ عين
مقدار الذات في الخارج انه ليس مقدار المسافة ولا انه المتحرك فانه لو لزم
ذلك ولم يثبت [illegible] قد ذكروا ايضا ما يدل انه مقدار الحركة في الخارج
المقول انه ليس نفس سرعتها وبطوها اذ السرعة والبطوء ليس شئ منهما مقدار
الحركة حتى يحتاج الى التمييز بينهما من كيفيات الحركة بالاتفاق ولا يلزم ان الزمان
كما لا يجوز ان يكون ذا [illegible] فعارضوا بقولهم لو كان الزمان مقدار الحركة
فلو فرضنا انتفاء الحركة بالكلية كان بعدها بعد وجودها بعدية ما الزمان فيلزم
تحقق الزمان بعد انتفاء الحركة وح يلزم [illegible] الشئ مع عدم ذلك الشئ
وذلك محال وجوابه ما ذكرنا في الشبهة السابقة انه لا يجوز ان يكون [illegible]
هو به الزمان وبدايته الحال المستقر فلا يلزم وقوع الزمان
انه ليس مقدار الحركة بمعنى الاتصال اذ لا وجود لها في الخارج ولا الحركة
الحركة بمعنى التوسط حتى يكون بهذا المعنى انه لا زمانية فكيف يكون الزمان مقدارها

وجوابه

وجوابه انه مقدار الحركة بمعنى الاتصال والحركة بمعنى الاتصال اما ما يلزم في الذهن فمقدارها
اتصالي في الذهن ولا نعني بالذهاب الموصول الا الان الذي يفعل بسيلانه امتداد الزمان
كما انا لا نعني بالحركة الموجودة الا التوسط الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة
الذي نصوره قبل وصول الان وبعد وصول [illegible] فهو موجود [illegible] ولذلك
الانقسام بالفعل لانها كما كانت الحركة موجودة [illegible]
عوارض الحركة اولى من كونه من عوارض الوجود والجواب ان المقدار والاتصال
لا يمكن الا لما له اجزاء [illegible] قار او غير قار [illegible] لان ما لا يمكن له اجزاء
فلا يمكن له مقدار والوجود من حيث هو الوجود ليس له ذلك بل لو توهم
ذلك لتوهم بغايته وذلك ايضا باطل لان البقاء عبارة عن ثبوت الشئ في الحال الثانية
بعد ثبوته في الاولى فلو كان البقاء متوقفا على الزمان فلو كان مقدارا له لتوقف
عليه ولزم الدور واحسن ابو البركات [illegible] الزمان مقدار الحركة الوجود بانه
ما يلزم في الزمان لا يتصور بقاؤه [illegible] الاني [illegible] مستمر وما لا يكون في الزمان
كالمجردات لا بد ولم يكن لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود
وجوابه ما ذكر الان انه لو كان الزمان مقدار البقاء لزم الدور [illegible]
انما يمكن كون الزمان مقدار البقاء لا للوجود فهو ادل انه مقدار للوجود
[illegible] هذا [illegible] كلام الاولين والاخرين في الزمان [illegible] توضيح
ما ذكره ارسطو ان الحركة اعني [illegible] احوال الموجود [illegible]

معا بل تراخي وقوع كل منهما عن وقوع الاخر زمانيا يحصل منه مقدار في العقل وذلك
التراخي هو الزمان وهذا ما لخصته برهان اخر على كون الزمان مقدار الحركة اوضح
وابين مما ذكره ارسطو وهو بديع فان قيل هذا الذي ذكرتم في غاية الوضوح
لكن يحصل في العقل شيء زايد على كون الزمان مقدار الحركة قلنا نعم بالضرورة لان كل جزء
من اجزاء الحركة يقع في حالة والذي بعده في حالة اخرى فيكون تلك الحالات سابقة
على اجزاء الحركة ولا معنى للزمان الا تلك الحالات المتعاقبة فيعلم ان الزمان
سابق على الحركة مع انه يمتنع ان يكون مقدارا لها ب اذا ابتدأت الحركة السريعة والبطيئة
معا وتركتا معا فانهما متساويتان في الزمان لانطباق ابتدائهما وانتهائهما لان ابتداءهما
ابتداء واحد معا وتركتا معا ويختلفان في المقدار لان مسافة البطيء بعض مسافة
السريع ضرورة لكونه مسافة البطيء بعض مسافة السريع ج لو كان الزمان
مقدار الحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الزمان ولذلك من يرى النائم لان
الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت سوى وجدت من التغيرات او لا قلت
الجواب عن الاول ان زمان الامر ليس عن اجزاء الحركة حصل حالات اخرى
بل هي من الوهميات اذ لو كان لها تحقق في الخارج لزم ان يكون لها حالات اخرى
تقع هي فيها بعين ما ذكرتم في اجزاء الحركة لان كلا من الحالات تقع بعد اخرى
بعينه لا بحالة في القبل فتوهم ان تلك الحالات واقعة في حالة اخرى ولما كان
ههنا باطلة فكذا ثم وعن الثاني ان الحركة مقدار من مقدار بحسب المسافة

لانطباقهما

مقدار

لانطباقهما عليها وهو يكون بقدر المسافة وذلك المقدار للحركة بالعرض لانه بسبب الجامع
ومقدار بحسب التراخي وذلك لان الحركة لان الحركة من حيث هي بعضها ذلك لما
بينا ان اجزاءها لا تقع معا بل على التراخي وذلك هو الزمان وهو في السريع
والبطيء واحد وعن الثالث انا لا نلتزم الثاني بعني يلتزم انه على تقدير انتفاء الحركة
لا يبقى الزمان فعلى تحقق الزمان ضروري سوى وجدت الحركة او لا قلنا لانه انه
ضروري بل هو من الوهميات هذا ما تحقق من كلام المحققين في الزمان مع زيادة
تحقيقات من نفسها ن والان قد شيخ بارشد الى الحق ويوصل الى الصدق
وهو انا نعلم ضرورة واتفق العقلاء على ان القبلية التي تكون للقبل ولا تكون للبعد
اعني القبلية اما نتحقق ان لو كان القبل في حالة او مع حالة لا يكون البعد فيها
ما القبلية تتوقف على تلك الحالة وقبلية كل حالة على اخرى يكون فيها نفس الحالة التي
في ضمن كل حالة من الحالات قبليتها بذاتها وقبلية غيرها بقبليتها وكذلك البعدية
فقبلية اجزاء الحركة وبعديتها بواسطة قبلية اجزاء الزمان وبعديتها فتكون
قبليتها وبعديتها ثابتة على قبلية اجزاء الحركة وبعديتها فيلزم تقدم اجزاء الزمان
على اجزاء الحركة وتقدم الزمان على الحركة ومع يمتنع ان يكون الزمان مقدار الحركة
والا لكان متاخرا عنها وهذا الكلام منه هداية للمحصلين الى ما هو الحق فلينظروا
فيه قال البحث الثالث في اجزاء اقول احتج المشاؤون وهم طايفة من تلامذة
ارسطو كانوا ما اخذوا العلم منه ماشين لعادتهم عند الحلوس لا رادتهم

ك

الاثار وقيتيه على تقدم الزمان بحصول ما لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده
وهذه القبلية ليست نفس العدم اذ العدم الذي هو قبل مثل العدم الذي هو
بعده والعدم الذي هو بعد ليس قبل وليست سلبا محضا لانه نقيض اللاقبلية
واللا قبلية عدمية لكونها محمولة على المعدومات فلا تكون القبلية سلبا محضا
وليست جوهرا لانا نعلم انها لا تقوم بنفسها بل لا تكون قبل الا ولها موضوع ولا
بد وان يكون ذلك الموضوع قديما اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده
ويلزم قبلية اخرى وموضوع اخر وعلى هذا فان كان قديما فذاك والا
لزم قبلية اخرى وموضوع اخر ولزم قبل كل حادث حادث وتلك
الحوادث يمتنع ان تكون ابدية اي يكون الآنات بدون الزمان والا يلزم تتالي
الآنات وهو ممتنع لاستلزامه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى ومع يكون تلك الحوادث
زمانية ومع يلزم احد الامرين وهو اما كون محل القبلية قديما او كون تلك
القبليات امرا متناهية في الزمان وعلى كل تقدير يلزم تقدم الزمان
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان محل القبلية هو الزمان اذ القبلية بالذات
وغير ظاهر بالاول نقض العدمي جاز ان يكون عدميا وايضا لا نسلم صدق القبلية
على العدم بان لا مر المعدوم لم يقتضي وجود الموضوع ولئن سلمنا
لكن القبلية صفة العدم فلا يتوقف قيامها بغيرها ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون
محل القبلية الامر الذي يقارنه الزمان ومقارنه الحالة المستمرة وتلك الحالة لكونه
قديمة

قدم

مدعيه فلا يلزم قدم الزمان ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم امتناع تتالي الآنات
لو كان الزمان حادثا لكان الله تعالى سابقا عليه لامتناع كونه معه لان ما مع
الحادث حادث وذلك السبق يجب ان يكون بالزمان اذ لو لم يكن بالزمان
لزم كونه مع وجود الحادث بالزمان ولزم حدوثه وذلك السبق
الزماني حاصل دائما بالزمان فيتحقق دائما والجواب لا نسلم ان السبق لو لم
يكن بالزمان لكان وجود الباري والزمان متقابل يكون مع الحالة المستمرة بلا
ابتداء والزمان بعد الحالة المستمرة ح لو كان الزمان حادثا فقبل وجود الزمان
يمكن ان يتحرك الفلك عشر دورات وازيد من ذلك وافل فقبل وجود الزمان
امتداد يقع فيه هذه الحركات قابل للزيادة والنقصان فهو الزمان فيلزم
حصول قبل وجوده وهو محال لحدوث الزمان فيلزم قدمه والجواب
لا نسلم ان الزمان مقدار الحركة فالحركة يلزم منها قدم الزمان لتحقق الحركة
الحركة قبل الزمان ومتى لم تعرف ذلك والا يلزم وجود الزمان قبل
وجوده ولانا انه على تقدير عدم الزمان يمكن الحركة واحتج المليون على
حدوث الزمان بان الزمان يمكن التركيب من الحوادث او تقول الاحتياج
الى الآنات الحادثة فيكون مستندا الى الله تعالى والله تعالى فاعل بالاختيار كما
بين وفعل الفاعل المختار حادث فيكون الزمان حادثا وهو الحق حاصله
ههنا امران احدهما فرع للزمان وهو انه اذا وجد الزمان وفرض فيه

فصل يلزم منه زمان فتلك النهاية هي الان والثاني اصل الزمان لان الزمان منطبق
على الحركة والموجود من الحركة المتوسطة بين المبدا والمنتهى الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة
فكذا المنطبق على التوسط ان موجود يفعل بسيلانه امتداد الزمان هذا هو الذي
استقر عليه راي جمهور الحكماء واتفقوا على ان ليس الان الموجود في الخارج
ثم انهم بنوا عليه كلاما مما لم يرد لذا فاشتد لانا نعلم بالضرورة ان الموجود من الزمان
ليس الا انا واحدا على التوالي دايما وحيث لم يكن في الخارج الا الانات دايما من يكون
الزمان متخللا فيهما واما الوهمان كذلك فاما ان يتخلل الزمان المتخلل بالقسمة الى الان
اولا فان انتهى فقد تتالى الانات وان لم ينته بل يكون منقسما الى ما لا يتناهى
بالفعل لامتناع ذلك لان الوقوف في الاجزاء وبعده لامتناع اجتماع زمانين معا فيلزم
انحصار ما لا يتناهى بالفعل بين الحاصرين وذلك من الاستحالة وهذا الذي يدع ما
ذكرناه في الحق انه اتفق في الحركة والزمان بعد معرفة حقيقة الزمان تكون
قال الفصل الثالث في الحاجة الى الخلق اقول هذا الفصل يشتمل على ابحاث القوة والخلق لفظ القوة
وضع اولا لما يتمكن به الحيوان من افعال شاقة وهو المتعارف المشهور ثم نقل الى
الى سببه وهو القدرة والقدرة صفة يتمكن بها الحي من الفعل والترك والى لازمه
اي لازم ما يتمكن به الحيوان من افعال شاقة وهو ان لا ينفعل سريعا لان
التمكن من الافعال الشاقة يستلزم عدم الانفعال سريعا فان قلت العلة حد تعد
بدمنا التمكن من الافعال الشاقة فكيف تكون سببا له قلت هي لست سببا تام

بل

بل مع انضمام اشياء اخرى من سلامة الاعضاء والجوارح ثم نقل لفظ القوة الى الوصف المؤثر به
الذي هو كالجنس للقدرة اذ وصف المؤثر به يكون من القدرة في الايجاب فهو كالجنس
لهما وانما قال كالجنس لها ولم يقل جنس لها لاحتمال كونه عرضيا ووصف المؤثر يعرف
بانه مبدا التغير في الغير من حيث هو غير كالحرارة في النار فانها مبدا
التغير في النار في غيره وقوله من حيث هو غير ليدخل فيه ما يكون مبدا التغير في
نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه فانه باعتبار انه مريض غير باعتبار انه طبيب
معالج ثم نقلوه الى الامر القابل بالنسبة الى الحد الطرف وهو امكان حصول الشيء بدون
الحصول وهو يقابل الحصول بالفعل وهو المتعارف عند المنطقيين والحكماء وا
لمهندسين يسمى الخط الذي يساوي مربعه مربعي الخطين الاخرين في قوتهما فيقال هذا
الخط في قوة ذينك الخطين كما يكون خط طوله عشرة اذرع والاخران احدهما
ستة والاخر ثمانية فان مربع الاول مائة وهو يساوي لمربعي ستة وهو ستة
وثلاثون وثمانية وهو اربعة وستون ومجموعهما مائة واذا عرفت معاني القوة عرفت
القوة باين تلك المعاني لان القوى بمعنى القوة ويقابل القوي بالقوة الاولى الضعيف
وهو الذي لا يتمكن من الافعال الشاقة ويقابل القوي بالثانية العاجز لان العجز
يقابله القدرة ويقابل القوي بالثالثة وهو عدم الانفعال سهل الانفعال
ويقابل القوي بالرابع عن المؤثر وبالخامسة الضروري لانه يقابل الامكان الخاص
ويقابل القوي باصطلاح المهندسين لا يلوح الخط خط يساوي مربعه

المربعين ثم القوة التي هي الصفة المؤثرة اما ان يكون مصدر الفعل واحدا او لا فعال
وعلى التقديرين اما لا مع القصد او مع القصد فهذه اربعة اقسام والاول وهو ان
يكون مصدر الفعل واحدا بدون القصد هو الطبيعة كحركة الحجر من الاعلى الى الاسفل
والثاني وهو ان يكون مصدر الافعال مختلفة من غير قصد هو النفس النباتية
التي يكون في النباتات وفي الحيوانات والثالث ان يكون مصدر الفعل واحدا مع
القصد هو النفس الفلكية التي بها يتحرك الفلك حركة واحدة غير مختلفة وهي عندهم
مع القصد والرابع وهو الذي تصدر منه افعال مختلفة مع القصد هو النفس الحيوانية
المسماة بالقدرة والمشهور في هذا التقسيم في كتب الحكمة ان القوة اما مع الشعور
او مع الشعور وما ذكرناه اولى لان فعل الطبيعة الجسمية في الحيوان مثلا اذا سقط
من موضع الشعور فيصدق ان الطبيعة هي ما يصدر عنه فعل واحد مع الشعور
وليست نفسا فلكية فان قلت نعني انها التي افعالها تكون دائما مع الشعور
والطبيعة ليست كذلك فلا يرد علينا قلت ح اعتبرت قيدا في تعريفك لانك
تركت هذا القيد فان قلت لو سقط الصابع القصد يصدق على تعريف
النفس الفلكية الذي ذكرتم اذ صدر عنه فعل واحد مع قصد قلت القوة التي
صدر عنها ذلك الفعل مع الشعور يصدر عنها افعال مختلفة لا فعل واحد فلا يرد
نقضا فتلك القوة هي الارادة ثم الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل لا قبله
ولا بعده وانها ليست قوية على الضدين يعني الفعل والترك وما يقوم مقام ذلك قوم

وذهب

وذهب اخرون الى انها مع الفعل وقبله وبعده وانها صالحة للضدين والحق ان هذا
النزاع لفظي لانه ان اريد بالقدرة القوة التي في الجوارح التي بها يتمكن الحيوان من
الحركة والسكون فلا نشك انها قبل الفعل ومعه وبعده وصالحة للضدين وان اريد
بها ما يكون مستجمعا لشرائط التأثير بحيث لا ينفك عنه التأثير كما نقل عن الاشعري
انه عرف القدرة بانها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه فهي
تكون مقتصرة على وقت الفعل ولا يكون صالحة للضدين لان نسبة احد الضدين
تكون عين نسبة الاخر لكن المستجمع يشتمل على قوة التمكن والعلم والارادة
والقصد واطلاق القدرة على هذا المجموع خلاف العقل والعرف وان اريد
بها قوة التمكن لكن عرضا لا باعتقاد عدم بقاء العرض فذلك مع فساده جاء هنا لا
توجب انتفاء العرض بل افرادها المتعاقبة فيكون نفس القدرة قبل الفعل ومعه
وبعده فلا يصح نفيه مطلقا **واما الخلق** فعرفوه بانه ملكة يصدر عنها افعال بسهولة
بلا تقدم روية فقوله بسهولة يخرج القدرة لان نسبتها الى الضدين واحد والخلق
نسبته الى احدهما اولى ولذا يصدر عنه بسهولة فقوله بلا تقدم روية يخرج ملكة الفعل
التكلفي فانها تفعل مع تقدم روية كما البخيل اذا رام الكرم تكلفا ثم امهات الاخلاق
ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموع هذه الثلث العدالة والشجاعة ملكة يصدر
بها الافعال في الامور الهائلة بالرأي والثبات والعفة ملكة يتصرف بها الانسان
عن الشهوات بالرأي ويتمكن من تركها والحكمة هنا ملكة يصدر بها الافعال النافعة

بالرأي والإنصاف وكل من هذه الأخلاق الثلاثة محفوف بطرفي رديئين الإفراط
والتفريط والشجاعة إذا تعلقت في الزيادة فإنها تسمى تهورا وتصدر عنها الأفعال
في الأهوال على الاضطراب بلا غير الرأي وإذا تعلقت في النقصان فإنها سميت
جبنا وهو يحمل على السكون والاحتراز في العفة إذا تعلقت العفة في الزيادة سميت
خمودا وهو يحمل على السكون عن طلب اللذات وعلى كراهتها وإذا تعلقت العفة في
النقصان فجورا وهو يحمل على الاضطراب في طلب الشهوات والانجذاب إليها
والحكمة إذا بلغت الغاية في الزيادة سميت جربزة وهي التي تصدر عنها الأفعال
بالمكر والحيلة من غير إنصاف وإذا بلغت الغاية في النقصان تسمى غباوة وهي
التي تصدر عنها الأفعال بلا غير الرأي على الوجه الضار وقوله وهي العلم بالأمور
التي وجودها من أفعالنا تفسير الحكمة العملية وقد مر تفسير الحكمة العلمية والعملية
فيما مضى ومن تحصل حلو أحد من الأخلاق الأربع أخلاق كثيرة فيتركب بعضها مع
البعض فيحصل أخلاق كثيرة والكتب المصنفة في الأخلاق تشتمل عليها ثم الأ
خلاق يمكن تبديلها بممارسة أضدادها ومصاحبة أصحابها قال الصحيح أن النوع منها
في الإدراك إلى آخره الفصل الأول أقول هذه الصحيحة في الإدراك وحد المدرك كالكيف
مثله فإن الإدراك كانت داخلة في كل المدركات كالسؤال والرجاء وغير ذلك
وعنها فصول الأنواع الكيف وقد مر في صدر الباب أنه يعرض لا بعض الغير ولا
النسبة لذاته والمشهور عند الحكماء أن أنواعه أربعة ا الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس

بلغ قبالا

كالحامض

كالحامض والحلاوة فإن كانت راسخة سميت انفعاليات كصباحة العاج وحلاوة
العسل وإن لم تكن راسخة سميت انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل وإنما سميت
انفعاليات لأنها انفعالات لانفعال الحواس عنها لكن الراسخة سميت منسوبة إلى الانفعال
لرسوخها والزائلة بنفس الانفعال لسرعة زوالها ب الكيفيات المختصة بذوات الأ
نفس فإن كانت راسخة سميت ملكة كالإدراك والكتابة في الأسنان والحالة كالغضب
الحليم والكتابة في ابتداء التعلم ج الاستعداد نحو الانفعال وهو اللاقوة الطبيعية
كالمراضة واللين أو نحو اللاانفعال وهو القوة كالصلابة والمصحاحية د المختصة
بالكميات أما بالكميات المتصلة كالتثليث والاستقامة والانحناء أو بالمنفصلة
كالزوجية والفردية والأصمية والمنطقية وذكر في الانحصار في الأربع أن الكيفية
إن لم تكن مختصة بالكميات أولا فإن كانت مختصة فالرابع وإن لم تكن مختصة
فإما أن تكون محسوسة أولا فإن كانت محسوسة فهي الأولى وإن لم تكن محسوسة
فإما أن تكون استعدادا نحو الكمال أو تكون نفس الكمال لما من العلم ثم إن كل
صفة وجودية كمالا فإن كانت استعدادا نحو الكمال فهو الثالث وإن كانت
كمالا فهو الثاني هذا ما ذكروه في كتبهم وفيه نظر إذ كونه كمالا لا يفيد كونه
من القسم الثاني لأن القسم الثاني هو الكمال المختص بذوات الأنفس لا الكمال
الكمال مطلقا قال الفصل الثاني في الأمور النسبية إلى آخره أقول الأمور النسبية
هي مفهومات يكون تعقلها بالقياس إلى الغير أي لا يمكن تعقلها إلا باعتبار

ما البنوة فحالها كالابوة فانه لا يمكن تعقلها الا بالنسبة الى الابن وكذا البنوة لا
يمكن تعقلها الا باعتبار الاب وكذا في الكل والمشهور عند الحكماء انها شيء وقد
مر تعريفها في صدر الكتاب واضطراب اقوال اهل العلم في حقيقتها فقالت
العلة بنفسها انها وجودية حقيقية وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية والحق ان بعضها
عدمي وبعضها وجودي لكن كلها اعتبارية كما يتبين بعد احتجت الفلاسفة
على كونها وجودية حقيقية بان كون السماء فوقنا امر حاصل في نفس الامر سوى
وجود الاعتبار اذ لو لم يوجد عقله يكون اعتباريا ولنفي عدميا الصدق نقيضه
وهو اللافوقية على المعدوم اذ يصدق على الشيء المعدوم انه لا فوق واذا
كان نقيضه عدميا فهو وجودي ولان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا وما
لم يكن ثم يوجد فلا يكون عدميا بل وجوديا وفيه نظر لان الاعتباري ليس
معناه انه منتزع الخارج بالكلية كفرض الخمسة زوجا بل معناه ان هنا شيئا باعتبار
العقل محاذ لان يكون الاجزاء متجمعة عند التركيب فيولف العقل بينهما
وبعضها شيئا واحدا وهذا التاليف قد يلزم مجرد التعاقب العقل انها ان
التعاقب [illegible] لا يعتبر التاليف غير وجود التاليف العقل في الخارج فنقطة
لان الجميع خارجي كالمعنى مثله فانها عبارة عن كون الشيئين في حالة واحدة
ولا يتحكم ان التحقيق متباينان كل في محل اخر والتاليف بينهما العقل وجعلهما
شيئا واحدا فالمعنى اعتباري صرف مع انها ثبتت بحقيقية الخارج وكذا

فوقنا صح

المسم

التقدم زمانا مع المتاخر ولو اعرف هذا الاصل تحقق ان الفوقية لا ينافي كونها
اعتبارية وايضا لانم صدق اللافوقية على المعدوم لانكم قررتم واحتججتم على ان العدم
نقيض محصول للموضوع وح يلزم الصدق فان سلب الفوقية عن المعدوم لا ايجاب
اللافوقية عليه وح لا يلزم كون اللافوقية عدمية ولئن سلمنا ذلك لكن [illegible] بيان
فيما مضى ان نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا فقولهم لا يكون الشيء فوقا ثم يصير فوقا
فيكون وجوديا بالنسبة لما ان الحوادث قبل حدوثها عدمي ثم يصير اعمى مع ان العمى عدمي ثم
المتكلمون عارضوهم بوجوه لو كانت النسبة وجودية لكانت في محل لكونها اعراضا
وحلولها في المحل نسبة بينهما ونقل الكلام اليها فتنعدم وهكذا الى غير النهاية في المحل
ويكون حلوله ايضا زائدا عليه ويلزم التسلسل وجوابه ان حلول الحلول نفسه كما مر في
وجود الموصوف فلا يلزم التسلسل وايضا هذا الدليل منقوض بالحصول في
المكان والحلول في المحل فانهم سلموا كونهما وجوديين مع انه يلزم بل على
كونها عين وجوديين فانه تعالى لو كان شيء منها وجوديا لكانت في محل وحلوله
ايضا كان في محل ولزم التسلسل نفس ما ذكرتم حادث تحدث فان الابوة
بلون [illegible] كانت المعنى وجودية لزم حدوث شيء في ذات الله تعالى وهو باطل عندنا
وعندكم وفيه نظر اذ يجوز ان يكون وجودية باعتبار فلا يلزم حدوث شيء في ذاته
مع هذا ما ذكرتم اذا نفوا كونها وجودية مطلقا انما اذا نفوا ما ذهب
اليه الفلاسفة من كونها وجودية حقيقة فهو صحيح لو كانت النسبة وجودية لما

وحدت والا لزم تقدمها على نفسها وهو محال وانما قلنا ان النسب لو وجدت لزم تقدمها
على نفسها لانها لو وجدت لكانت بحصول وجودها لما هي نسبة له من وجوده وماهيته
وتلك النسبة سابقة على كونها موجودة بالفعل فيلزم تقدم الشيء على نفسه والجواب ان يقال
ان اردتم بالنسب الكلية التي تشترك فيها النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج اذ
الامر الكلي المشترك يمتنع ان يوجد في الخارج لان كلما وجد في الخارج فهو متعين
متشخص والشيء المتعين يمتنع تحققه في متعدد او اكثر وان اردتم افراد النسب فلا نسلم تقدم
بعضها على بعض فلا يلزم وجود كل نسبة لما هي على تحققها فلا يلزم تقدم
الشيء على نفسه هذا غاية تقرير كلامهم وتحقيق الكلام في النسب من جملة الامور المهمات
اذ بنى عليه كثير من المطالب الشريفة بل هو معظم مسائل الحكمة فنقول الحق ان
الامور النسبية بعضها عدمية وبعضها وجودية لكن كلها اعتبارية اما الاول
فكالمنافاة فانه الذي لا يجتمع مع الاخر والمنافاة فانها عدم الاجتماع بين الشيئين
وكالامكان فانه عدم اقتضاء الشيء من الطرفين واما الثاني فكالمعية فانه عبارة عن
شيء موجود عند كون الاخر موجودا او كالمعية فانها كون الشيئين في حال واحد
واما الثالث فهو ان كلها اعتبارية فكانك عرفت ان الامر النسبي ما لم يتعقل مفهومه
ملتفتا بالنسبة الى محله لم يمكن تعقل ذلك الغير الذي ليس في محله الا الذي يتعقل
مفهومه فيتوقف تعقل مفهومه على تعقل ذلك الغير فيلزم ان يكون لذلك الغير
او شيء من صفاته مدخل في تعقل مفهومه لان ذلك علامة ذاتي الشيء في انه لا يمكن تعقل

مفهوم

مفهومه ذلك الذي يدونه كالسقف فانه لا يمكن تعقل مفهوم السقف بدون تعقل
والثاني ذلك الغير او شيء من صفاته جزء المفهوم الاسمي النسبي يلزم ان لا يكون النسبة
امرا حقيقيا بل لو كان فانما يكون باعتبار العقل وتاليفه لان من العلوم ان محل
الحقيقة لا تكون الثانية حقيقيا وجزؤها في محل اخر كما ان مفهوم الابوة ليس ثبوت
او حصول حصل من نطفته اخر من نوعه محله كونه ابا بل معنى الابوة بل كونه
ابا مع حصول اخر من نطفته وحصول الاخر من نطفته صفة الاخر قائم به والعقل
هو المجموع منهما معنى الاب وصفة الابوة للاب ليست كصفة البياض والكتابة للابيض
والكاتب من حيث انهما لا يفتقران افتقارا اذا نسبا الى ما هو غير محلهما بل كل
ما سعى لها حاصل منهما في محلهما وكالقرب فان مفهومه شيء يكون البعد بينه وبين
غيره يسيرا فكون البعد بينهما يسيرا صفة للبعد لا للقريب وقد الف العقل
من الشيء وهذه الصفة صفة القرب وكذا المع فانه شيء متحقق عند كون الاخر كذلك
وكون الاخر موجودا صفة والعقل الف منهما المع وكالمعية فان مفهومها تحقق
الشيئين في حال واحد ومجموع كل منهما قائم به وقد جمعهما العقل بالبناء وكالفوق
فان مفهومه شيء يكون في جانب المحيط محاذيه في جانب المركز وكونه في جانب
المحيط صفة ومحاذاة المحاذي صفة للمحاذي والف العقل من المجموع معنى الفوق
وعلى هذا معنى التحت وغيرها كل امر نسبي محض واذا علم ان تركيب الكل اعتباري
فان اعتبر ذلك التركيب في حقايقها للنسبة يتغير باعتباره ولا اكتفى منها على

التوحيد

القدر الحاصل بعد اعتبار التركيب في التوحيد محلي انضمامهما بل انتفى تحقق
لاسيما فيما يكون اجزاؤه موجودة بوجود مختص منفصل في الوجود بالذات وحلول العرض
في الموضوع وحصول الجسم في المكان نحو العارض عند التحقيق وليس مثل هذا الفصل
في كتب الاوائل والآخرين قال الفصل الثالث في امتناع انتقال العرض اقول
اتفق العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض لا طائفة من القدماء فانهم ذهبوا
الى جواز انتقالها من محالها الى غيرها وتمسكوا فيه بالرائحة والضوء والصوت
وضعفه واضح لان الرائحة انما تنتقل مع اجزاء الطعم لدى الرائحة كما في التبخيرات
والضوء لا ينتقل بل يتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم الانتقال والصوت
يتكيف المجاور فالمجاور وهو غير الانتقال احتج المتكلمون على امتناع الانتقال
بوجوه قال العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بالمحل اقول عرفها
علم ان العرض هو الذي اذا وجد في الخارج كان في موضوع وذلك المحل اما ان يكون
مبهما او معينا لا جائز ان يكون مبهما اذ المبهم لا يوجد في الخارج لان كل موجود في
الخارج فهو معين في نفسه لا بالنسبة الى الغير فيجوز ان يكون مبهما عند العقل ويكون
محتاجا الى ما يخصصه به ارتفع الابهام عن قوة امتناع عمومه موصوفا واذا
لم يوجد في الخارج فلا يكون محتاجا اليه للوجود في الخارج لان ما احتاج اليه الموجود
يجب ان يكون موجودا في الخارج فتعين ان يكون ذلك المحل متعينا بعينه فالعرض
اذا تحقق وجوده الشخصي الا بمحل بعينه فيحتاج في وجوده اليه فاذا انتقل

عنه

عنه بطل وجوده الشخصي والتعيين فلا يمكن الانتقال وهو المطلوب ولقائل ان يقول
سلمنا الاحتياج الى محل مبهم لكن لم لا يجوز ان يحتاج الى محل معين لا الى محل بعينه
والمحل المعين يصدق على كل محل موجود في الخارج فجاز انتقاله من معين الى معين
فان قلت المحل المعين مطلقا ايضا مبهم فكيف يمكن ان يكون محتاجا اليه الموجود وجودا
قلت مع قيد الاطلاق وان كان مبهما اما اذا اخذ من حيث هو فلا ويكون موجودا
في ضمن المعين كما عرفنا وفيه بحث لانهم قالوا الكلي مفهوم جاز صدقه على
افراد ادعيته يتحقق واحد منها لان المفهوم من حيث هو موجود في الخارج وايضا
هذا منقوض بحصول الجسم في المكان فانه يحتاج الى مكان ما ولا يحتاج الى معين
كما ذكرتم فيحتاج الى معين بعينه فيمتنع انتقاله عنه ت لعل العرض موضوعه
المعين كما مر في باب التعين فيمتنع انتقاله عنه لان اسباب التعين بعض انتقا
الوجود الخارجي لان التعين لازم للوجود الخارجي وجوابه انا بينا غيره ان تعين
الاعراض ليس بمحالها ولو سلم لكن لم لا يجوز ان يكون بعينها المحل لها بعض من حيث
هو معين ش لو انتقل العرض من محل الى آخر فحالة الانتقال اما ان يكون في
المنتقل عنه او في المنتقل اليه او لا في هذا ولا في ذاك والاول وهو ان يكون في
المنتقل عنه باطل والا لما كان حالة الانتقال بل قبلها وكذا الثاني وهو ان يكون في
المنتقل اليه والا لكان بعد الانتقال وكذا الثالث وهو ان لا يكون في المنتقل عنه
ولا في المنتقل اليه لانه يلزم ان يتقوم بغيرها فيلزم قيام العرض بنفسه وهو

ثم ولزم قيام بعضها بعاد الكلام في حالة انتقاله من الاول اليه ويلزم ما مر وقد نظر
لان الزوال عن المنتقل عنه انما يتحقق مع الحصول في المنتقل اليه ضرورة لان الزوال انما
يكون بعد الوصول الى الآخر فحالة الانتقال هي حالة الحصول في المنتقل اليه فلا يلزم ما ذكر
وايضا ينتقض ما ذكرتم بانتقال الجسم من المكان بان يقال ان حالة الانتقال اما
ان يكون في المنتقل عنه او اليه او لا في هذا ولا في ذاك الى آخره وايضا ينتقض
بالحدوث بان يقال الشيء اذا حدث ففي حالة الحدوث اما ان يكون موجودا او معدوما
او لا هذا ولا ذاك الى آخر ما ذكرتم هذا غاية اقوال المتقدمين والمتأخرين وعكسا لم
نستدل على هذا المطلوب حتى يدفع وهو ان نقول العرض اذا كان موجودا
في الخارج يكون في الموضوع بالضرورة فيمتنع انتقاله عنه والا لكان في الموضوع
اذ الموضوع ما يمتنع قيام الحال بدونه وهذا في غاية الخفة اللطافة قال
الفصل الرابع في قيام العرض بالعرض الى آخره اقول اتفق المتكلمون على امتناع
قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة والحق هذا
احتج المتكلمون عليه بانه لو جاز ان يتصف بعض الاعراض بالبعض فلا يتصف
فانه يتصف فلا يكون شيء منها قائما بالآخر والا كان متصفا ولم يتصف
تتصل من الانتهاء من الآخر الى الجوهر وح يكون جميعها في حيز الجوهر تبعا له فيكون
الكل قائما بالجوهر اذ معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض في حيز الجوهر تبعا
لكون الجوهر فيه وح لا يكون شيء منها قائما بالآخر هذا ما ذكره وقد بحث لان

قيام

يكون

قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرض آخر بمعنى كونه صفة
له والكلام فيه اذ الظاهر في انه هل يجوز ان يكون بعض الاعراض صفة للبعض
اولا والدليل على جواز قيام العرض بالعرض ان السرعة والبطؤ صفتان قائمتان
بالحركة دون الجسم اذ لا يتصف الجسم بانه سريع او بطيء انما يتصف بهما الحركة وكذا
وحدة الاعراض وكثرتها فان قلت لانهم لا يصفون الاعراض عن ذواتها حتى يكون
ذواتها موصوفة به قلت هب ان الوجود بمعنى عين الذات لا يكون صفة واما
بمعنى الكون فيمتنع ان يكون عين الذات فيكون قائما بالذات فهو المط ولذا يقال
لهذا الفعل حسن وذلك قبيح وذلك يعرف وذلك بما صرح العرض حال في المحل
وهذه الرائحة طيبة وتلك منتنة وامثال هذه كثيرة وبالجملة كل عرض يكون
صفة لعرض آخر ولا ينتصب الحكم قال الفصل الخامس الى آخره اقول اتفق اهل
السنة على امتناع بقاء العرض خلافا لاكثر الفرق واحتج اهل السنة عليه بوجهين
ما البقاء عرض فلو بقي لزم قيام العرض بالعرض وانه محال كما بينا وجوابه
انه قد علم جوازه ايضا لانه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو لم يلزم وكذا
الكل في حيز الجوهر تبعا للحصول فيه كما ذكرتم بعينه في هذا الاعراض لطبيعته
ب لو صح بقاء العرض لامتنع فناؤه لكن فناؤه جائز بالاتفاق والضرورة
اما الملازمة فلانه لو صح بقاؤه وفناؤه بعد البقاء لا لمانع واصلوا الا انقلب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي لان فناؤه لو كان واجبا
لكان وجوده ممتنعا و الا انقلب وهو محال عقلا يكون فناؤه بعد البقا جائزا الخ

ن

بلغ

انتفاء بقاء العرض

لا بد وان يكون له سبب وذلك لانه سببه اما وجودي او عدمي ولا يستقل الشي
منها اما اذا كان وجوديا فلانه اما موجب او مختار اما الموجب فكما نقال انه ينتفي
لطريان الضد وهو ضعيف لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل
عند عدم الضد وطريانه لزم الدور واما المختار فمحال الكريم بعلمه وهو ضعيف لان العدم
الاعلام اما ان يصدر عنه شي او لم يصدر اصلا فان يصدر فما يتم مع تحصيل امر وجودي
لان ما صدر عنه كان حاصلا قبل ثم صدر وما لم يكن ثم حصل فيكون وجوديا فيكون هذا الحادث
لا اعداما وان لم يصدر عنه شي اصلا فلا يكون موثرا وهذا ظاهر واما العدمي فكما
ينتفي العرض لانتفا شرطه لكن انتفا شرطه لان انتفاءه لا يكون واجبا والا
يلزم الانقلاب لما مر بل يكون جايزا فلا بد له من سبب وهو اما وجودي او عدمي
الى اخره ويلزم التسلسل حتى انه لو صح انتفا العرض لا يمتنع فناوه لكنه يبقى فلك
يصح بقاوه هذا هو المشهور عندهم وفيه بحث اذ يقال لا نسلم انه لا يمكن الانقلاب
الامكان ممكنا والا لما ان ثم يكن بطل اصل دعوتكم ان العرض يمتنع بقاوه لانه يلزم
الانقلاب من الامكان الى الاستحالة لان امتناع البقا هو بعينه الزمان الثاني
والثالث وعند ذلك ممتنعا وان كان ممكنا ذلك فلانه جاز ان يصير فناوه واجبا
فلا يكون ممكنا وللصحابي الى الشيخ ايضا القياس عدمي وانتم ذهبتم الى ان العدمي
لا يستند الى العلة ثم قلتم بان تاثير الموجب انما هو بطريق طريان الضد ولا يجوز
ان يكون بطريق الاعلام اي عدم وجود الضد ولئن سلمنا ذلك لكن ثم لا يجوز ان يكون

السبب

السبب طريان الضد على المحل او زوال العرض جاز وجود سائر الاعراض فان
الحرارة تزول على الفور المحل وبطل البرودة ويزيل البرودة والسوال يرد على المحل
محل البياض مع يزيل البياض وجد ذلك العرض بشرط بعدم الضد ولئن سلمنا لكن لا نم
انه لو صدر عن الفاعل شي كان تاثيره بتحصيل امر وجودي لم لا يجوز ان يكون ذلك
الشي هو الاعدام فانه اذا انتهى الوصول امر معقول يصدر عن كل واحد منا وايضا هذا
الدليل كما يدل على امتناع بقا العرض يدل ايضا على امتناع بقا الجوهر وذلك
بالاتفاق والصريح محال احدهما كما يقال لو صح بقا الجوهر لا يمتنع فناوه لان فناه
بعد البقا لا يكون واجبا والا يلزم الانقلاب فيكون ممكنا فلا بد له من سبب وسببه
اما وجودي او عدمي الى اخر ما ذكرتم ويلزم منه ايضا ان لا يكون العرض عرضا فانكما
تقال العرض باق اذ لو كان لكان عرضا باقيا فنفناوه بعد الوجود لا يكون الا يكون واجبا
والا يلزم الانقلاب فيكون ممكنا فلا بد له من سبب وسببه اما وجودي او عدمي
الى اخر ما ذكرتم فان قلت هذا كيف يرد عليهم لانهم ذهبوا الى امتناع البقا
وذلك يستلزم امتناع العرض في الزمان الثاني وما بعده امتناع العرض
يستلزم وجوبه بعد بشرط امتناعه فناوه واجبا فلتنخرج ظهرنا دليلهم
لكونه مستلزما للانقلاب المحتنع ويلزم ابطاله لا ينفي المعقول كما لا يمانع البيع
والنتاج والمعاق وعدد لك لكونها اعراضا وذلك واضح البطلان فالوا انه يلزم
الاعتبار في الشرع فجاز البنا عليها وهذا دعوى بلا دليل على انه لو كان اعراضا

يمتنع بقاؤها والا لانتقض دليلهم ولزم ان تكون الاعراض التي جاز بقاؤها باقية زمانين ولا ثالثا واحتجوا
على جواز بقائها بانها كانت ممكنة في الزمان الاول والا لما وجدت فيلزم كذلك في الزمان
الثاني والثالث والا لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع وهو محال واعترضوا
على هذا بالحركة والزمان والصوت فانها ممكنة في الزمان الاول ممتنعة في الزمان
الثاني والثالث عدمها والجواب ان الحصول من الحركة ليس الا توسط الجسم بين
المبدا والمنتهى وذلك جاز بقاؤه بان ينقطع الحركة ويبقى متوسطا بعينه وكذا الكون
من الزمان ليس الا زمن واحد وجاز استمراره بان يصير حالا مستقرا وكذا الصوت
لا يمتنع استمراره والحق ما ذكره في الكتاب انهم ان عنوا بامتناع بقاء العرض امتناع
بقائه بعينه فذلك حق قد مر بيانه في مبحث العلة والمعلول لكن ذلك لا يختص
بالاعراض بل الجواهر ايضا كذلك وان عنوا انه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني
فلا نقل منه ولا دليل قال ولا يعقل انتقاله اقول اتفق العقلاء على ان العرض
الواحد لا يمكن ان ينتقل من محل الى محل بان يكون حالا في محل ثم يصير حالا في محل آخر الا ابا
هاشم من المعتزلة فانه ذهب الى ان التاليف عرض واحد حال في محلين وهما المتالفان
ووافقنا على انه لا يحل فيما هو اكثر من محلين وذهب قوم من قدماء المتكلمين
الى ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين او اكثر فالجوار فانه عرض قائم بالمتجاورين والقرب
عرض قائم بالمتقاربين كالاخوة القائمة بالاخوين لنا ان العرض الحال في محل ان حل في المحل
الواحد يمتنع ان يكون حاله في محل آخر الواحد في موضعين سوى كان جوهرا او عرضا فانه

قلت

قلت النقطة التي هي الفصل المشترك بين خطين قائمة بهما وهو كيف لا ينافي الاستقلال
البتة قلت لكل من الخطين طرف هو نقطة فاذا اتصلت الطرفان تلاقت النقطتان
فيتوهم انهما واحدة وليس كذلك واحتج ابو هاشم ان صعوبة تفكيك احد الجزئين لا بد
لها من علة وهي اما التاليف فيجب ان يكون التاليف قائما بالجزئين اذ لو قام باحدهما دون
الآخر لجاز تفكيك الآخر عنه ويكفي في تاليف احد الجزئين بالآخر ولا احتاج الى قيامه
باكثر من جزئين فجوابه ان صعوبة التفكيك لا تحتاج الى قيام التاليف بكل واحد منهما
على حده بل يكفي قيامه بمجموعهما وجواز هذا الحكم لا يدل على جواز ذلك لعدا وجواز
كل قائم به وعلى هذا في القرب والاخوة ونحو ذلك قال القسم الثالث في الجواهر
الى آخر الفصل الاول اقول لما فرغ من مباحث الاعراض شرع في مباحث الجواهر
وفي هذا القسم فصلان لان الجوهر اما جسماني اي مادي او روحاني اي مجرد
عن المادة وهذا القسم على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فالجوهر هو الحيز
الذي لا يتجزى وكل منهما اما جرماني اي كثيف جامد كالارض والماء او روحاني
اي لطيف مع زمان لم تعد كالملك والجن ثم قال تقريبا على قول الحكماء
الفصل الاول في الجواهر الجرمانية وهي الجسم واجزاؤه وعينها فصول الاول في تعريف
الجسم وفي اختلاف المذاهب في حقيقته ذاته في نفسها عرفه المتقدمون بانه جوهر
ذو ابعاد ثلثة اي الطول والعرض والعمق وقال اهل السنة الجسم هو متحيز
قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وقالت المعتزلة

انه مجرد ذا ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل ما خلا من ثمانية اجزاء اربعة فوق
اربعة ليحصل الطول والعرض والعمق وقال الكعبي من المعتزلة انه قد يحصل
من اربعة جواهر بان يكون ثلثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط فيحصل مخروط
ذو اربعة سطوح مثلثات يعني يحصل جسم يحيط به اربعة سطوح كل منها
مثلث ثم اختلف اهل العلم في تحقيق ذاته لانتهائها على مذاهب الخمس مشهورة وذلك
لان الجسم في نفس الامر اما ان يكون ذا مفاصل بالفعل او لا يكون والاول ينقسم الى
اربعة اقسام والثاني الى قسمين فالحصر في ستة اما الاول فلانه اما ان يكون تأليفه
من اجزاء لا تتجزى او لا يكون تأليفه من اجزاء لا تتجزى والاول اما من اجزاء متناهية او
من اجزاء غير متناهية والثاني اما من اجزاء صغار او لا فههنا اربع الاول وهو ان
يكون مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء
المتقدمين والثاني وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية منسوب الى النظام تبعا
للمعتزلة والثالث وهو ان يكون مركبا من اجزاء صغار مذهب ذيمقراطيس من قدماء
الطبيعيين لانه زعم انه اجسام صغار لا تقبل القسمة لصغرها فالرابع وهو ان يكون
مركبا من غير اجسام صغار وغير اجزاء مذهب قوم من الاقدمين الذين زعموا انها
خطوط واما الثاني فهو ان لا يكون مفاصل بالفعل بل يكون شيئا واحدا في
الحس الحقيقة فقسمان لانه لا يخلو من ان يكون انقسامه الممكنة متناهية او غير متناهية
والاول منسوب الى محمد الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء في ان الجسم مركب

اقسام

من الهيولى

من الهيولى والصورة والثاني مذهب جمهور الفلاسفة المنكرين للجزء الذي
لا يتجزى واما ما في الشرح الثاني وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
انه منسوب الى النظام فلم نقل انه مذهب النظام لان النظام ما صرح بهذا
المذهب لكنه لزم من قوله وذلك لانه ذهب الى ان الانقسامات الممكنة للجسم غير متناهية
وان الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلزم من ذلك ان يكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وذلك لان المفاصل الممكنة الغير المتناهية لما كانت حاصلة بالفعل
لثالث بالضرورة ان يكون بين كل مفصلين متتاليين شيء لئلا يكون بينهما والا لكان
متتاليا بالفعل لما ذهب الى ان الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيلزم ان ينفصل ما
بين المفصلين المتتاليين فيلزم ان يكون المتتاليان متتاليين هف واذا لم يكن بين كل مفصلين
منقسما يلزم كونه جزءا لا يتجزى فكأنه ذهب الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
كما ذهب اليه من قوله واما المذهب الخامس فانما قيل ينسب الى محمد الشهرستاني
لانه ما علم اختصاصه به بل المعلوم انتسابه اليه قال الفصل الثاني الجزء اقول
اختلفوا في وجود الجزء الذي لا يتجزى فانكره جمهور الفلاسفة المشائين واثبته
المتكلمون وقدماء الفلاسفة والمراد به جوهر لا ينقسم بالكسر والقطع
ولا بالوهم والفرض والمراد بالكسر الفصل سواء كان بالكسر او بالدق او
غير ذلك والقطع هو الفصل بنفوذ جسم اجزائه والقسم بالوهم ان يخصص بالوهم
الوهمية ونحو مفصله والقسم بالفرض ما يكون بفرض العقل كما يتصور جانبه
حاصلة

هذا على جانبه الآخر فيلزم منه تشتتهما واحتجت الفلاسفة على ابطاله بوجوه ا لو كان
الجزء الذي لا يتجزى متحققا ووضعنا عليه اجزاء ثلثة منه ثم الجزء الاوسط لكل
من الطرفين بغير ما يلقى به الطرف الآخر فيلزم منه انقسامه فهو منقسم فيلزم انقسام
الطرفين لانهما مثل الوسط في القدر اذ الاجزاء التي لا تتجزى لا يمكن بعضها اعظم
من البعض والا لزم انقسام الاعظم والجواب لا نسلم الملاقاة انما تكون بالنهاية
بالعرض والنهاية عرض قائم بالمساحة فيلزم ان يكون للجزء الاوسط نهايتان لاجزاء
خلا فلزم الانقسام وايضا ما ذكروه منقوض بالفصول المشتركة بين القطع الخط
والسطح فان النقطة مشتركة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين
والفصل المشترك له ملاقاة مع المشتركين فيلزم حصول النقطة والخط والسطح
منقسما وذلك محال في ذي الجميع فان خلت تحل احدى النهايتين من الجزء غير
محل الاخرى فيلزم انقسام الجزء وان كانت لم تحل احديهما غير محل الاخرى بل
تقوم كل منهما به من حيثيته ب لو كان الجزء متحققا وفرضنا صحيفة مركبة من اجزاء
لا تتجزى فاذا نظرنا الى تلك الصحيفة رأينا احد وجهيها دون الثاني فالآخر الوجهين
غير الآخر ولزم انقسام الاجزاء والجواب لا نسلم الرأي وغير المرئي انما هو
النهايتان كما مر فلا يلزم الانقسام ج اذا فرضنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق
طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا هكذا .... فاذا تحركا معا على التسوية
فلا بد من محاذيهما من الاعلى والاسفل بان يصل الجزء الفوقاني على منتصف الثاني

والثالث

والثالث من الجانب الاعلى والتحتاني من الاسفل فيقع المنتصف على وسطهما وطرفاهما
على وسط الثاني والثالث ويلزم انقسام الفوقاني والتحتاني والثاني والثالث والجواب
لا نسلم انهما يقعان على نصف المنتصف بان يتطرق عليه لانه يؤدي عليه وايضا لو صح
هذا لما احتاج الى الخط المركب من اربعة اجزاء والى حركة الفوقاني والتحتاني اذ يمكن
ان يوضع جزء على منتصف الجزئين فعلم انه تصدى التعمية والتغليط اذ ذكر المذكور
الغريب فلا يتردد في العقل وتحير الجمال قبل الوقوف على الخطأ د لو فرض
لحجر الرحى طوقان عظيم وصغير فاذا قطع العظيم جزءا من اجزاء الذي لا يتجزى فالصغير
اما ان يتحرك جزءا ايضا او اقل من جزء او اكثر او لا يتحرك شيئا اصلا ولا سبيل
الى شيء منها اما اذا تحرك جزءا ايضا لزم ان الحركة العظيم اسرع من حركته لانه يتحرك
شيئا اطول من مسافة الصغير باضعاف مضاعفة في زمان مساويه وان قطع اقل
فقد وجد شيء اقل من الجزء فيلزم انقسام الجزء وان لم يتحرك شيئا اصلا يلزم تفكك
الرحى لانه حين تحرك بعضه دون البعض يلزم التفكك بالضرورة ولو كان كذلك
لوجب تفكك الرحى عند الحركة والمشاهدة تكذبه والجواب لم لا يجوز ان يكون للطوق
العظيم كلما يتحرك جزءا وذلك لان الحركة تستدعي امتدادا والجزء لا
امتداد له فان خلت الحركة على جزء متصل فلو تحرك الطوق الاعظم
جزءا متصلا فان ينتقل من الجزء الى المنتقل وبالعكس فالاصغر لا يتحرك مثله
ولا اكثر كما مر بل اما اصغر او لا يتحرك شيئا اصلا فان تحرك جزء يلزم المحال

كما ذكرتم لان الحركة تستدعي منفذاً او سيطل بعضها ما منعتم ان الحركة لا تمكن على حد
ولئن تحرك اقل من جزء فقد لزم المطلوب وان لم يتحرك اصلا لزم التفكك قلت الحركة
المستديرة تقتضي التفكك ما لاجزاء التي على المنطقة دون المتنفس والادوار المحيط
اعرف الى الاستعانة من المحاط ما لا نقول في حركة المحاط تكون اشد [illegible]
ان يكون مع اقل حركة المحيط التفكك فيها لا حركة المحاط فيلزم [illegible] اخرى ه لو وجد
الجزء الذي لا يتجزى لكان ممتنعا هنا ضرورة [illegible] احد [illegible] الكرة او
[illegible] كما يكون المكعب والطبلي وغير ذلك والثاني هو المضلع
وكل مضلع يكون قابلا للقسمة لان ضلعه غيره والاول هو ان يكون له حد
واحد هو الكرة والكرات اذا انضم بعضها الى البعض حصل بينها فرج اصغر
منها لان تلك الفرجة لا يمكن ان تكون بقدر قطر شيء من المثلث اذ لا يمكن الثلاث
منها على طرفي قطر اصلا واذا لم تكن تلك الفرجة بقدر قطر تكون الفرجة اصغر
من الكرة فقد وجد شيء اصغر من الجزء الذي لا يتجزى فيلزم انقسامه والجواب
انه [illegible] في الكرات الحقيقية لا بما اذا [illegible] تحصل المثلثات من كل
ثلث منها [illegible] نقط المماسة [illegible] اوساط المثلثات [illegible] ما في
الاجزاء [illegible] يكون بين المماسات [illegible] كل جزء [illegible] ضلع
المثلث [illegible] المثلث [illegible] وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزى
ز [illegible] ذكر في الكتاب وهو ظاهر قوله وهذا البرهان مبني على انتفاء الحدود الثلاثة

لانه

لانه على تقدير كونه يصير الجزء الوسطاني [illegible] ان اب [illegible] من عدد
من [illegible] خط ج د [illegible] مشتركا بين القاعدتين لان الضلع حد مشترك
بين المثلثين فيكون طرفه ايضا مشتركا بين القاعدتين فيكون طرفه ماخوذا
مع كل واحد من القاعدتين فيكون هو مع ما على يمينه [illegible] مع ما على
[illegible] يلزم الانقسام ز كل مثلث قائم الزاوية [illegible] اح [illegible] قائمة
[illegible] مجذور [illegible] الضلعين المحيطين بالزاوية القائمة اي مربعي الضلعين المحيطين
بها [illegible] ضلعا [illegible] مجموعا لمربع وتره فهو خط ج [illegible] هكذا
وهذا الشكل يسمى بالعروس [illegible] يكون لمجذور
الوتر اي لمربع الوتر جذر صحيح اي ضلع صحيح
كما لو كان احد الضلعين مثلا ضلع اح ستة
والاخر وهو ضلع ا د ثمانية فان مجموع مربعيهما
مائة فيكون مربع ج د ب ايضا مائة وجذر
المائة عشرة فيكون الوتر وهو ج د عشرة
وقد لا يكون لمربع الوتر جذر صحيح كما لو
كان كل من الضلعين ستة او ثمانية فانه كان ستة يكون مجموع مربعيهما اثنين
وسبعين وجذره اكثر من ثمانية واقل من تسعة ولو كان ثمانية فمجموع
مربعيهما مائة وثمانية وعشرون وجذره اكثر من احد عشر واقل من اثني عشر

وإذا وقع الكسر في الوتر فقد نُري الجزء والجواب لم بيان هذا الشكل أيضا
مبني على انتفاء الجزء لأنه ذكر في بيانه أنا نخرج خط ا ب موازيا لضلعي مربع الوتر فلو كان
خط ا ب مركبا من أجزاء لا تتجزى وهو مشترك بين القسمين لأنه فصل مشترك فيكون
مأخوذا مع كل من القسمين فيكون مربع الوتر مع خط ا ب متساويا للمربعين فيكون
مربع الوتر أصغر من المربعين ح وفي أقليدس في المقالة الأولى أن السطوح
المتوازية الأضلاع كسطحي ا ح د ح ب د على قاعدة واحدة كقاعدة ح د
وبين خطوط بأعيانها كخطي ا ه ب ح د متوازية لأنها متوازيان متساوية
أي السطوح المذكورة متساوية وأنه يوجب انتفاء الجزء لأنا إذا فرضنا أحد
السطحين كسطح ا ح د مثلا من أربعة أجزاء في أربعة كان المجموع ستة عشر ونقص
طول الآخر من المشرق إلى المغرب فيكون مجموع أجزاء الآخر أربعة أكثر وهو من المشرق
إلى المغرب متساويا لستة عشر وهو يدعي الاستحالة والجواب لم ذلك
أيضا مبني على انتفاء الجزء لأنه على تقدير تحققه يكون غاية صغر الزاوية لم يكون جزءا واحدا
فيكون الحال الحاصل من ضلع السطح المنحرف جهة ح والقاعدة وهي ح د
إذا كان غاية الصغر جزءا واحدا والحال [illegible] زاوية ح ح د ولحقنا أنه كلما بعد
الضلعان [illegible] زاوية ح نقص البعد بين الخط الأكثر فإذا وصل ضلع المنحرف إلى
ح ح المضلع المربع يكون البعد بينه وبين القاعدة أكثر من جزء واحد لم يكن
جزء فإذا وصل كهذا المقدار من البعد [illegible] زاوية ح إلى نصف ضلع المربع

فلا يخفى أنه إذا بعد من ضلع المربع بقريب من هذا سمي خط ا ه ب فلو
كان ذهابه أكثر من ذلك علم نقصه من المشرق إلى المغرب وأما على تقدير
انتفائه فجاز لم يكن ذاهبا من المشرق إلى المغرب فيكون بقدر كمقدار المربع
لأنه على تقدير انتفاء الجزء ينقسم كل خط [illegible] إلى غير النهاية فيقدر خروج له بوصل
من المشرق إلى المغرب ط بين أقليدس في أشكاله الثانية أنه يمكن أن ينقسم كل
خط بحيث يكون من ضرب كله في القسم الأصغر كمربع القسم الأطول فلو كان
الجزء متحققا وفرضنا ذلك خطين ثلاثة أجزاء ما دام ذلك الخط على الصحة
كان أحد قسميه اثنين والآخر واحدا وضرب الكل في الواحد ثلاثة ومربع
الاثنين أربعة فوجب لم يكن [illegible] على الصحة بعضه يكون أحد قسميه أقل من
الاثنين والآخر أكثر من الواحد ويلزم نُري الجزء والجواب لم هذا
أيضا مبني على انتفاء الجزء لأنه استعمل في بيانه تنصيف الخط وشكل
العروس وقد عرفت لم كليهما مبني على انتفاء الجزء ى لو كان الجزء الذي
لا يتجزى متحققا وفرضنا زاوية قائمة كل من ضلعيها جزءا فهذا
كان وتر القائمة أيضا جزءا [illegible] وتر القائمة كوتر الحادة وذلك محال
لأن وتر الزاوية العظمى أكثر من وتر الزاوية الصغرى بشكل أقليدس ولو
كان ثلاثة أجزاء كان أحد أضلاع المثلث كالضلعين الباقيين وذلك على
الاستحالة فهو [illegible] أقل من ثلاثة أجزاء أكثر من جزءين ويلزم نُري الجزء

والخطوط لم تتصل الاجزاء بوجود ذو وضع لانه لا يمكن ان يشار اليه بالحس فهو
اما ان يلاقي بنفسها او لم يكن ينقسم فان كان لم يكن مجموعها مساويا للجزء ولزم ان
يتخلله جزء ان وح لا يكون ان يلاقي البعض منفيا ذو البعض غ ولا ان يكون على
اجزاء الاطول مثل عدد اجزاء الاقصر غ ولا ان يكون العرض من غ مع ذلك يكون الطول
مثل من الضلعين ع ولا ان يكون مثلثه واقل من مجموع الضلعين ع ولذلك لان
كل مربع يكون من اجزاء لا تتجزى يكون عدد اجزاء القطر كعدد اجزاء الضلع مع كون
القطر اطول وهذا احد الاحوال لابطال من تنصيف الخط وشكل العروسي و
ذات وسط وطرفين وهذه هي اقوى الدلائل المذكورة من حجج الفلاسفة والشبه
التي اوردناها على المتكلمين الاولين وهي ان الملاقاة والاتصال لم
لا يكون ان يكون بالتمام لا بالبعض واجيب بتثبيت الجزء وصح ما لا بد وان يكون شيء
من الحركة حاصلا في الزمان الحاضر والا يلزم ان لا تكون الحركة متحققة في الخارج اصلا
لانه اذا لم يكن شيء منها في الزمان الحاضر لا يكون في الماضي ولا في المستقبل لان الماضي
حاضر قد مضت والمستقبل حاضر ات انه فلو لم يكن في الحال شيء منها كان في الماضي
والمستقبل شيء يلزم انتفاء الحركة بالكلية واذا كان شيء من الحركة حاصلا في الزمان
الحاضر يلزم ان لا يكون ذلك الشيء منقسما والا لما كان حاضرا لانه ح يكون بعضه سابقا
على البعض لان اجزاء الحركة لا توجد معا واذا كان بعضه سابقا على البعض لا
وجد في الحال مجموع بعضه واذا لم يكن منقسما يلزم تحقق الجزء الذي لا يتجزى لان الحركة
بل ثم

منطبقة

منطبقة على المسافة حتى تقابل كل جزء منها جزء من المسافة غير منقسم وجوابه انا
من فصل الحركة ان اردتم بالقسمة القسمة الوهمية سلمنا انه منقسم ح ولا يلزم ان لا
يكون الحاضر حاضرا اصلا لانا لا نسلم انه يلزم ان يوجد مكث القسمة بتلك وان اردتم القسمة
الفكية سلمنا انه غير منقسم لكن لا نسلم تحقق الجزء وانما يلزم ان لو لم يكن منقسما بالوهم ب
اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو يلزم موضع الملاقاة من الكرة يلزم ان
يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما لكان على سطح الكرة خط مستقيم لان ذلك
الموضع منطبق على سطح مستو فلو كان منقسما يلزم تحقق الخط على السطح هو ها
فيلزم ان لا تكون الكرة مصلعة هذا خلف واذا كان موضع الملاقاة غير منقسم
يتحقق الجزء فاذا ادرنا الكرة على السطح زالت تلك الملاقاة وحصلت
الملاقاة بنقطة اخرى متصلة بالنقطة الاولى وحصل جزء اخر وعلى هذا الى ان يتم
دورتها وحصلت دائرة على ظهر تلك الكرة ثم تتركب تلك الدائرة من اجزاء
لا تتجزى واذا كان الخط مركبا من اجزاء لا تتجزى كان السطح مركبا من الخطوط
والجسم من السطوح لانه اذا تركب الخط من اجزاء لا تتجزى فيحصل من اجتماع خط
سطح ومن اجتماع سطحين جسم وح يلزم تركب الكل من اجزاء لا تتجزى فان
قلت سلمنا ان موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم بالفعل لكن لم لا يجوز
ان يكون منقسما بالوهم والفرض وح لا يلزم الجزء قلت القسمة باي وجه كانت
لا بد وان يكون جزء او نقش والا لما كانت الوهم والفرض صادقا وح يلزم

الامر

الخط في نفس الامر فان قلت لانم امكان الكرة الحقيقية وهي لا تكون على ظاهرها
خط مستقيم او سطح مستو اصلا لانه لا يكون متصلا لا كرة ولانم امكان السطح
المستوي بحيث لا يكون فيه خشونة ولانم انه ليس بين كل نقطتين خط مثل الكرة
ما تقتضيه طبع البسيط كالماء والهواء والبسيط موجود فكيف يكون وجود
الكرة ممتنعا والسطح المستوي ممكن وهو الذي لا يكون فيه خشونة اصلا اذ لو
كان كل سطح خشنا لزم تفاوت اجسام غير متناهية في حجم داخل ذلك
لان الخشونة للزاوية الحسية والرادة الا بد لها من سطح او سطوح فتلك
السطوح لو وجد مستو فقد حصل المرام وان لم يوجد فتلك الخشونة
اخرى وعلى هذا لزم التعاقب فان قلت سلمنا امكان الكرة والسطح
لكن لا نسلم انها لا توجد الا امكان الجزء في تخصص مثل الواجب تركب المقادير
من اجزاء لا تتجزى على تقدير وقوع الكرة هذا الممكن ممتنع لانه اذا ثبت هذا
التقدير وجب ان يكون في نفس الامر لذلك اذ لو لم يكن كذلك فقد لزم
على تقدير هذا الممكن فيلزم ان يكون التقدير الممكن مستلزما الانقلاب [illegible]
ما هو ممتنع او ليس بواجب واجبا وهو محال اذ التقدير الممكن لا يستلزم
محالا ونقول الدعوى ههنا بطلان مذهب من جوز الجزء بعيدا بالعرض
وليس بين كل نقطتين خط لان الملاقاة ابنه غير ان الملاقاة الاولى ولو
الملاقاة الثانية ممتنع ان يكون زمان والاكان الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة

بيان م

الاولى

الاولى وهو في الملاقاة الثانية او غير منتقلة الى اخرى او لا تكون ملاقية لشيء من السطح والاقسام
باسرها باطلة اذ الكرة على التقادير الثلاثة الاولى يلزم ان لا تكون من الملاقاة [illegible]
لانها ان كانت في الملاقاة الاولى او الثانية وظاهر لا امتزاج لا تكون فيهما وان كانت مع
ملاقاة اخرى واتصافها تكون من الملاقاة ما من مقابل في الملاقاة الثانية خط
التقدير الرابع وهو ان لا تكون ملاقية لشيء من السطح وح يلزم ان تكون منفصلة عن
السطح والمقدار خلافه اذ التقدير انها على السطح وادام ملاقية من الاثنين دائما
بالى الان ويلزم تالى النقاط لكون الزمان والحركة فالمنافي في الحقيقة مطابق
اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى انتهى الى اخره مماسا بطرفه كل نقطة
الخطوط طرف الخط نقطة فالخط المتحرك عليه مركب من نقط متتالية ويلزم منه
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فان قلت لانم وجود الخط الذي هو محله وهو السطح
وح لا يكون وجود النقطة بالفعل قلت اذا كان الخط موجودا كان طرفه
موجودا سواء كان بجعله او بفرزا لان النقطة شيء موجود وضعي غير منقسم
فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم تكن مستقلة بذاتها فكان محلها غير
منقسم اذ لو كان محلها منقسما لزم انقسامها لان الحال ينقسم بانقسام المحل [illegible]
وح يلزم الجزء فان قلت لانم تحقق النقطة في الخارج بل وجودها ذهني قلت
النقطة طرف الخط الموجود بالفعل وطرف الموجود موجود والا لزم ان يكون
طرفه موجودا لكنا نتعرض [illegible] والكلام في الخط المتناهي وههنا بحث وهو

لم يحل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه لا الجسم فلا يلزم تحقق الجزء ح لو لم
يكن الجسم متصلا بل كان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية وح لما امكن قطع في زمان
متناه واللازم بين الفساد و لما لحق السريع البطيء لكون ما بينهما مركبا من اجزا
غير متناهية واجاب الفلاسفة بان هذا انما يلزم لو كانت الاجزاء الغير
المتناهية موجودة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا قلنا اذا كانت الانقسامات
ممكنة الى غير النهاية كانت الانقسامات حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام
الشيء انما يمكن اذا كان احد نصفيه مغايرا للآخر في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك
لما امكن الانقسام فرضا واذا ثبت التغاير في نفس الامر ثبت التعدد في نفس
الامر ولزم كونها حاصلة بالفعل اذ لا نعني بكونها حاصلة بالفعل الا انها متميزة
هذا الجواب مخصوص بهذا الكتاب واجاب بعض المتكلمين بان طرف الخط
المتحرك على الجسم يلاقي اولا ان المتحرك عليه شيئا غير ما لاقيه قبل واذا ثبت
التغاير ثبت التعدد كما مر واستدل اهل السنة على تحقق الجزء بانه لو
لم يكن منقسما يلزم ان يكون كل جسم منقسما الى غير النهاية فيلزم ان يكون اجزاء
الخردلة كاجزاء الجبل وهو محال والخصم لم يقول لما ذكر لم لا يجوز ان يكون كل يلزم
ان يكون اجزاء الخردلة كاجزاء الجبل لم لا يكون كل منهما غير متناه ح ذلك مسلم
ومذهب لنا فلم قلتم انه مح ولما ذكر ان اجزاءها كاجزائه في التعدد
فلا نم لزوم هذا لان الجبل لما كان اضعافا مضاعفة للخردلة كانت اجزاؤه

كذلك

كذلك بالنسبة الى اجزائها نعم انما يلزم التساوي لو انتهى [illegible] الفريقين وما نحن فيه
والحق ان الجزء الذي لا يتجزى موجود لان تجزيه الجسم لا الى ما لا يتناهى محال ليس
له امتداد في شيء من الجهات اصلا او لا ينتهى فان انتهى فقد وجد الجزء الذي لا
يمكن الانقسام وان لم ينته بل يوجد لكل جزء امتداد وللنصف وللنصف نصف
وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لكل منها
امتداد ولا شك ان انضمام امتداد الى غير متناهية يوجب امتدادا غير متناه لان
انضمام كل امتداد يوجب زيادة على ما قبله فاذا كانت الزيادات غير متناهية
كان الحاصل امتدادا غير متناه فيلزم ان يكون مقدار الجسم الصغير كخردلة مثلا غير
متناه وهذا مح بالضرورة واذا كان هذا القسم محالا تعين القسم الاول وهو
ان يوجد جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا وهو المطلوب فان قلت الخط
المتناهي اذا زيد على نصفه نصف نصفه وعلى الحاصل نصف الباقي على
هذا الى غير النهاية يتزايد ذلك الخط فصاعدا لم يصير غير متناه قلت لانه امكان
التضعيف الى غير النهاية وانما يمكن لو لم يكن الجزء وهو محل النزاع فان
قلت سلمنا انه اذا لم يكن له امتداد لا ينقسم بالفك والقطع لكن لم قلتم انه
لا ينقسم بالفرض والوهم فيجوز ان يكون جزءا قابلا لفرض الانقسام وتوهمه فيما
ليس له امتداد في نفس الامر كاذب لحصوله [illegible] ذلك لان كل قسم فرضت
منه لو كانت متحققة لم يكن هناك امتداد والا لما تحققت الاثنينية

والقسمة ما ليس له امتداد اصلا فيمتنع ان يتحقق فيه القسمة وهذا بما يتم الحكم
لما يجيء في بحث الهيولى انهم قالوا ان القسمة الوهمية او الفرضية انقسامية كيف وهذا
امر ضروري وعلينا ان نستدل على تحقق الجزء بوجوه اخرى ا قد يستدل في بحث
الزمان ان الآن الذي كان نعتا به انات متتالية بيانا ان كان اجزاؤه اذا كان الزمان
انات متتالية يلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان منطبق على الحركة
والحركة على المسافة فلو تركب احدها من اجزاء غير منقسمة لزم تركب الآخر
ايضا منها فلو تركب الزمان من الانات وهي غير منقسمة يلزم ان يكون الحركة و
المسافة ايضا كذلك ولزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو المطلوب ب اذا
ماس طرف خط طرف خط آخر ثم فرضنا حركته حتى زالت المماسة وحصل
التقاطع معه فلا بد ان ينقطع في اول نقطة التقاطع وهذا ضروري لان التقا
طع لما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من اول ح و يكون العدد المفصول
من الخط غير منقسم و الا لكان التقاطع على نقطة منقسمة هي اول التقا
طع هذا خلف فيتحقق الجزء ج بين اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة
الثالثة ان الزاوية الحاصلة من المحمول الخارج كمحمول ح ب من طرف قطر
الدائرة وهو قطر اب الخط المحيط اصغر الزوايا الحاصلة من العمود
والقطر ولا يمكن اقل منها فقد تحقق الجزء وهذا غاية تقرير الحق وتبيين الصدق
في هذا المطلب قال الفصل الثالث في الهيولى الى آخره اقول الهيولى على الا
طلاق

محل

هي محل الصورة الجوهرية وهي على اربع اقسام الهيولى الاولى وهي جوهر غير جسم محل للمتصل
لذاته والهيولى الثانية وهي جسم تام صورة كالاجسام بالنسبة الى الصور النوعية والهيولى
الثالثة وهي الاجسام مع صورها النوعية التي صادف محلا لصورة اخرى كالخشب
لصورة السرير والطين لصورة الكوز والهيولى الرابعة وهي ان يكون الجسم مع الصور
محلا لصورة كالاعضاء لصورة البدن واجزاء الثلث لصورته والهيولى الاولى
هو المختص ببحث هو الجزء والثانية نفس الجسم والثالثة والرابعة فالجسم حولهما
اختلفوا في الهيولى فذهب من يقول بالجزء الذي لا يتجزى وهم جمهور المتكلمين
الى انها متحققة وقال الحكماء انها ثابتة وهم المليون وطائفة من الحكماء المنكرين لها
عن تحققه وتحقيق قول الحكماء انهم زعموا ان الجسم مشتمل على جوهر هو محل
الجسم الذي هو المتصل بذاته نسبته اليها نسبة التراب الى المدر ونسبة الرماد
الى الخشب وقال الغزالي في المقاصد الرماد هيولى الخشب والنطفة
هيولى للصورة الانسانية وفيه نظر لان الرماد والنطفة جسمان والهيولى
الاولى ليست بجسم ولانهما ينفكان عن الصورة والهيولى الاولى لا تنفك عنها
باتفاق الحكماء نعم كما صرحوا في كتبهم والعجب ان الغزالي انه صرح بذلك
في المقاصد بعدما ذكر ذلك بقليل وقال المليون سلمنا ان في الجسم شيئا
نسبته الى الصورة التي هي المتصل بعينه نسبة التراب الى المدر لكن لا نسلم
ان المتصل بذاته جوهر آخر مغاير للاول الخ لذلك الشيء بل هو الهيولى مع الخشب

الاربعة

الاتصال هذا هو تحقيق رأي الفريقين وهذا الخلاف بالحقيقة مثل سائر
اقسام الهيولى لان الكل يسلمون تلك الحال ويثبتون كونه جوهرا اخرى
مغايرة الذات لذات ذلك المحل وهذا اقرب الى الحق كما ستطلع من هذا الفصل
واحتج الشيخ على تحقق الهيولى بانه لما ثبت ابطال الجزء الذي لا
يتجزى لزم تركب الجسم من الهيولى والصورة لان كل جسم مفروض فله ولنوجد هناك
جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل وكل ما كان كذلك كان مركبا
من الهيولى والصورة اما الاولى فهو لان كل جسم مفروض فله ولنوجد هناك
جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل فلان كل جسم وجد فله علو
ان يكون واحدا بالاتصال اي لا يكون منفصلا بالفعل او لا يكون واحدا بالاتصال
وهو قابل للفصل باحد وجوه القسمة كما سيأتي في نفي الجزء انه يمتنع عدم الانقسام
فقد حصل جسم واحد بالاتصال قابل للفصل ولئن لم يكن واحدا بالاتصال
بل يكون ذا مفاصل فاجزاؤه التي يكون بين مفاصلها اما ان لا يكون منقسما في
شيء من الابعاد الثلثة بوجه من وجوه القسمة او يكون منقسما في جميع الابعاد
والاول باطل لما سيأتي من ابطال الجزء [illegible] انها منقسمة في الابعاد الثلثة بوجه
من وجوه القسمة وجد جسم واحد بالاتصال قابل للفصل فثبت ان كل
جسم مفروض فله ولنوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والو
صل واما الثاني فهو انه كلما كان كذلك كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة

فلان

فلان المتصل الحقيقي في الجسم من حيث هو المتصل لا يقبل الانفصال والانفصال لانه لا
هو بعينه يكون موصوفا بالامرين اذ هو لا يبقى مع الانفصال فهذا يكون الا
تصال لا يعقل لامتناع وجود المعدوم بل انما يعقل مثله والقابل يجب
ان يكون مع المقبول فالمتصل بذاته ليس قابلا لهما فقابلهما غيره في الجسم اعني
المتصل بالذات وهو الصورة الجسمية وقابل الاتصال والانفصال هو الهيولى
هذا تقرير قول الشيخ ثم برهانه توضيح وتحقيق واعترضوا على انقسام بانه
ما لزم من الدليل الا القسمة الوهمية او الفرضية فلم لا يجوز ان يكون اجزاء الجسم
اجساما صغارا لا تقبل القسمة الا بالفرض لا بالوهم او باختلاف عرضين
كما في البلقة كما هو مذهب ذيمقراطيس واصحابه فمطلوبكم انما يتم بالقسمة
الانفكاكية لان المتصل قابل للفصل كما ذهبتم اليه لكن يجوز انها لا
يقبل الفصل لان الفصل لابد فيه من حركة من جانب الى جانب فيكون
الجانبان في الجسم متميزين قبل ورود الحد فيكون الحد قد حصل او الحد
عندهم العلة [illegible] واجابوا عن الاول بان القسمة الفرضية او الو
همية او غير ذلك يحدث اثنينية [illegible] لما [illegible] القسمة الحقيقية
[illegible] المواقع [illegible] لما كان ذلك الجسم واحدا بالاتصال كان
ان ينفصل والمقدار [illegible] يوجد ذلك في الاجسام كما في البسائط
وغيرها وكذا [illegible] الخارج [illegible] البسائط في غيرها ان يوجد هناك

بلغ قبالة

ولئن لم يوجد مثله بغير ذلك لانا نبين انه متى ثبتت الهيولى في جسم من الاجسام ثبتت
في الكل واذا كان طبيعة كل منهما مثل طبيعة الاخر وكذا مثل طبيعة الخارج نحو الانفكاك
بينهما لان الاشيا المتوافقة في الطبيعة يصح على كل منها ما يصح على كل الاخر
فاذن يصح بين المتصلين ما يصح بينهما وبين الخارج من الانفصال وبين المنفصل
ما يصح بين المتصل من الاتصال فيصح الانفكاك بين المتصل المتصل الا لمانع خارجي
زائل اذ لو كان لازما طبيعيا لما كان نوع تلك الطبيعة منحصرا في شخص ويكون
عن الاثبات قابلا للفك واجابوا عن الثاني بان طبيعة الصورة الجسمانية
في جميع الاجسام واحدة لانها المتصل لذاته وهو في جميع الاجسام بمعنى واحد
فاذا وجد في بعض الاجسام محتاجا الى المحل علم ان طبيعتها غير مستغنية عن المحل
اذ لو كانت مستغنية كان هذا لازما لها حيث وجدت واذا كانت محتاجا
الى المحل حيث تكون في المحل في التحدد وعدم مكونها كذلك وهو المطلوب هذا
ما ذكروه وفيه نظر واضح لان مرادهم بالصورة الجسمية ان كان هو الاتصال او
مبدأ الاتصال او الامتدادات الثلاثة سلمنا عدم قبوله الانفصال والاتصال لان
هذه الاشيا لا تبقى مع الانفصال لكنه لا يحصل ان يكون القابل محل هذه الاشيا وهو
الجسم ولو كان المراد محل هذه الاشيا فلا نم عدم قبوله الانفصال والاتصال
لما عرف ان محلها الجسم وان كان المراد هو المحل مع اعتبار شي آخر منها كالمتصل
اذ هو المحل مع اعتبار الاتصال وهو الظاهر من كلامهم فعدم قبول هذا المجموع

مسلم

مسلم اذ المجموع من الصفة والشي لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه لكن لم لا
يجوز ان يكون القابل ذات المحل وهو الجسم كزيد الموجود مع الكتابة فانه لا يقبل المجموع
مع وجود عدم الكتابة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون زيد قابلا لعدم الكتابة
وايضا قولهم الصورة محتاجة الى المحل منه فساد واضح لانها لو احتاجت
الى المحل لكان شيئا عرضا لا جوهرا والعرض لا يكون جوهرا وايضا يلزم ان لا يكون
هيولى بل يكون موضوعا فيبطل الفرق بين الهيولى والصورة وبعضهم اراد دفع
هذا الاعتراض فقال الصورة محتاجة في تشخصها الى الهيولى لا في وجودها ويمكن
ان يقال انها متى احتاجت في التشخص احتاجت في الوجود ايضا لان التشخص لازم للوجود
وما احتاج اليه اللازم احتاج اليه الملزوم واذا لم يكن محتاجا الى المحل
لا يلزم ذلك ويرد عليهم التجدد وعدمه من الاحكام وايضا لو تم دليلكم لزم ان
لا يكون المتصل لذاته غير قابل للفصل مطلقا … شي آخر … لكن ليس بقابل
للفصل والوصل اما الوصل فظاهر لانه ما هو لا معه واما الفصل فكذلك لان المتصل
لذاته هو المقدار لذاته وما كان كذلك يكون قابلا للفصل اذ المقدار من حيث
هو قابل للفصل قوله لانه لا يبقى مع الفصل قلنا عدم بقائه لا يوجب كونه
غير قابل له وانما يوجب لو لم يكن الفصل موجودا بالماء اذا كان نعدمها فلم
… ذلك لان الممكن قابل للعدم مع انه لا يبقى مع العدم وايضا لو كان الجسم مركبا
من الهيولى والصورة لكان مركبا من جزئين ولزم تركب الجسم من امور كل منها …

وانما قلنا انه يلزم تركبه من جسمين لان الصورة لكونها ذاهبة في الجهات والهيولى
لكونها حاملة لها قلنا بها تنقسم في الابعاد مشارا اليها بالحس وما هو كذلك فهو
جسم فالهيولى والصورة جسمان فلو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة للزم
ايضا تركبهما من جسمين اخرين ويلزم التسلسل والحق ان حقيقة الجسم هي المادة
المتصلة الاخرى احفظ ان يكون لحقق ذات الجسم هذا المقدار قال الفصل الرابع
في الصورة النوعية الى اخره اقول قد مر في صدر الكتاب ان الصورة النوعية هي
الجوهر الحال الذي يكون مبدأ الاثار النوعية واستدلوا على ثبوتها بان الاجسام
تختلف في قبول الاعراض وحصولها فان بعضها حار وبعضها بارد وبعضها يابس وبعضها
رطب وبعضها يقبل شيئا دون البعض الاخر فان الارض لا تقبل صورة السماء ولا
السماء صورة الارض وكذا غيرهما من الاجسام واذا كانت الاجسام مختلفة في
هذه المعاني وجب ايضا اختلافها في معان اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح
وتلك المعاني لا يكون لها اعراضا والا احتاجت الى معان اخرى وتسلسل
بل تكون جواهرا وتلك الجواهر غير الصورة الجسمية لانها مشتركة بين جميع الاجسام
فلا تكون موجبة للمختصات من الاعراض فقد وجد في الاجسام جواهر
اخرى هي مبدأ الاثار المختصة وهي الصورة النوعية هذا ما ذكروه ومن بحث
ان اختلاف الاجسام بالصور النوعية ايضا يوجب اختلافها بصور اخرى
والا لزم الترجيح بلا مرجح كما ذكروا بعينه فان قلت اختلاف الاجسام

بالصور

بالصور النوعية انما يكون بسبب اختلاف الصور السابقة المعدة لقبول الصور
اللاحقة كما ان حصول الصورة الهوائية يجعله قابلا للصورة المائية وبالعكس
واختلاف الاوائل بالصور النوعية انما يكون بسبب اختلاف موادها كما هو
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لعل اختلاف الاجسام بالصور
النوعية للصور السابقة يلزم ان يكون اختلاف الاوائل بالصور النوعية
الداخلة فيها طبيعة وخاصة اخرى وجب طبعي بصور سابقة على تلك الصور
ويلزم الكون والفساد على الاوائل كخلع صورة واكتساء صورة وهلا
في عنصرهم فاجاب لان اختلاف الاوائل بالصور النوعية لاختلاف موادها
بالماهية قلت ثم لا يكون ان يكون في الكيفيات ايضا كذلك بان يكون
الكيفيات السابقة ايضا معدة للمحل لقبول كيفيات لاحقة فلا يحتاج
الى الصورة النوعية كما يكون الحرارة والرطوبة مثلا موجبتين لحصول الصفة
الهوائية من اللطافة والاعتدال والشفافية وغير ذلك والظاهر ان الماء
انما يصير هواء بمجرد الحرارة فالحرارة هي اللطافة والهواء ايضا ما زاد لذلك اذا اشتدت
الحرارة واللطافة وبالعكس اذا غلبت البرودة والكثافة حتى الى
تمام اخره وهذا ظاهر بين يعرفه كل منصف غير مقلد والله اعلم قال
النمط الثالثة الى اخر الفصل الاول اقول قد مر ان مراد الشيخ
بالجواهر الروحانية الجواهر المجردة عن المادة ومراد المتبين في الاجسام

في الجواهر المجردة

اللطيفة النورانية المؤثرة اثار الحيوة ومن جملتها النفس الانسانية وهو ما بها
ما يشير كل احد بقوله انا حيث يقول انا فعلت كذا او انا قلت كذا او العنيم
العقلية بخصوصها انا اما ان يكون جسمانيا او حالا في الجسم او لا هذا ولا ذاك او مركبا
من هذه الاقسام فان يكون مركبا من جسم وجسماني او من جسم ومجرد او جسماني
ومجرد لكن المشهور من اثبات ما هو القسم الاول فان كان جسما فاما ان
يكون هذا الهيكل المحسوس او جسما داخله فيه والاول باطل لما ذكره المحققون
لان انا شيء واحد بعينه باق من اول العمر الى اخره لا يشك احد يعلم بالبديهة ان الذي
كان طفلا ثم صار شابا ثم شيخا والهيكل دائما في التبدل والتحلل خارجا و
داخلا لان اجزاءه الخارجة والداخلة دائما في التبدل والتحلل فالهيكل بل يوم
بل كل ساعة غير الذي كان قبله وبعده مع ان ذا انا هو عينه ولا يكون جسما
داخلا في هذا الهيكل المحسوس فتفصيل اقوال فيه لمن ذهب اليه مركبة من جوهر
لانهم قالوا هذا موضوع فلذلك الصفة والنفس انما موصوفة بها فهو هي وقد
علم ان الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف مقولة والجبلة
والعلية اي الشهوة والغضب والاخلاط الاربعة الدم والسوداء
والصفراء والبلغم وتعيناتها الكيفيات الاربع من الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة فان الدم حار رطب والصفراء حار يابس والسوداء بارد يابس
والبلغم بارد رطب وتكيباتها تقاديرها ودعوا ان الاخلاط الاربعة مع

كيفياتها

كيفيات معينة وكيانا مخصوصة هي النفس قوله اذ الدوران لا يفيد
اليقين اذ التي قد يدور مع الشرط والجزء المساوي وعدم اللازم المساوي فلا
يفيد نفس المدار الشرايين جمع شريان ينبع الشرع وكثرتها وهي العروق
النابضة وبينها القلب الروح جسم بخاري لطيف ينبعث الجزء الحركة
ثم الاجزاء الاصلية ما يكون عند تعلق النفس بالبدن لانه اول الحالة
الانسانية وهي باقية من اول العمر الى اخره كما ان الانسانية ايضا كذلك
ولا يرد عليه التبدل والتحلل وعدم بطلان اللازم لانها باقية من اول العمر
الى اخره لا نها تشمل الاجزاء التي بعد التعلق اذ كل منها عدا انه حاصل بعد
ما هو تكمل اذا النطفة للقوة النباتية التي بها تغتذى الى ان يحصل البدن
والاعضاء وتتعلق به الروح والمزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وقولهم انه صفة الحياة وما عينوها والتخطيط هو
ظهور الاعضاء وقولهم انه بناسبة الاركان اي النسبة الواقعة بين
الاركان في الكيفيات والكميات واحتجت الفلاسفة على تجرد النفس
بوجوه كثيرة اقواها ما ذكر في الكتاب قال ان الانسان يدرك
الذات البدنية بحيث يحس عنها عن العالم ما يكون بان
في المكان الخلائي كذا وكذا او بانا يكون عن اكثر في الزمان الفلاني
يكون كذا وكذا او يقوى على افعال عجيبة مثل المحركات التي [illegible]

لمجرد التصور والتخيل لا لانا التعلق والتوصل كما يكون في الجسمانيات وذلك
دليل على كونه مجردًا اذ الجسم والجسماني يضعف بالرياضة ولكون الجسم
والجسماني مخصوصًا بوضع معين وموضع معين انما يدرك ما يتعلق
بجسمه ويتعلق فيما له وضع مخصوص بالقياس الى جسمه بان يكون قريبًا منه
او مماسًا او مقابلًا كما في تأثير النار والجمد وغير ذلك بما نور خاصية
كالمغناطيس وغيره وهذا في كتب الحكمة فليتضح جمعها هاهنا تخفيفًا و
لقائل ان يقول لم لا يكون ان يكون النفس جسمانيًا لطيفًا نورانيًا غير الاعضاء
فلا يضعف بالكف عنه بل يكون الاعضاء مكدرًا له تاما فبالرياضة يصفو
عن الكدورة ولئن سلم ان ما له وضع لا يدرك الغائب فان الحس المشترك مع
كونه جسمانيًا يتخيل عندكم صور الغيب من النفس حتى يصير مشاهدًا
فلم لا يجوز ان يكون النفس ذات وضع ومع ذلك يتخيل صور الغيب عن الملائكة والجن
وحاشيته ولئن سلم ان الجسم والجسماني لا يفعل في المباين فان كثيرًا من الاجسام يفعل
في المباين خاصية كالحجر التركي المغترز يجول الثلج والمطر ويحرك الرياح
ت انا نتصور المعاني الكلية كتصورنا الجسم والحيوان والتصور حصول معنى
الشيء في العقل فلو كان بتعقلنا مادية لكانت تلك المعاني حاصلة في المادة
والحاصل في المادة يختص بمقدار مخصوص ووضع معين فما هو كذلك لا يصدق
على المختلفات بالصغر والكبر فلا يكون كليًا اذ الكلي ما يصدق على الصغير

والكبر

والكبير فان الحيوان يصدق على الفيل والبق والجسم على الجبل والخردلة
وفيه نظر لانا بيّنا ان التصور ليس حصول صورة الشيء في العقل بل هو وصول
النفس الى المعنى ولئن سلمنا لكن المتصور وجود ذلك المعنى لا هويته وصفته
العارض عنده فينصرف على المختلفات ح لو كانت القوة العاقلة جسمانية
يلزم احد الامرين المتنافيين وهو اما ان تعقل محلها دائمًا او لا تعقله والقسمان
باطلان لان كل عضو عرض من الخارج والداخل غير تعقله القوة العاقلة
وقد لا تعقله وانما قلنا ان احد الامرين لازم لانها لو عقلته فاما ان تعقله
لحصول صورة منها او لمقارنة محلها اياه اذ لا بد من حصول صورة المعقول
عند العاقل وح يلزم احد الامرين لانها لو عقلته لحصول الصورة لمتنع
تعقلها اياها والا يلزم ان يكون لمادة واحدة صورتان احدهما صورة المحل
الحاصلة فيه والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة اذ القوة العاقلة
حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلًا فيه وان عقلته مطلقًا يلزم
ان تعقله تعقله دائمًا لحصول المقارنة دائمًا وجوابه لا نسلم ان حصول الصورتين
احديهما عقلية والاخرى مادية يمتنع في جسم واحد وايضًا لا نسلم انها لا
تعقل محلها دائمًا وذلك لانكم صرحتم ان النفس تعقل عند نفسها ابدًا ح
كيف نعين هذا النقض قوله كل عضو قد تعقله القوة العاقلة وقد لا تعقله
قلنا سلمنا ذلك لم قلتم ان النفس على تقدير كونها جسمانية تكون الاعضاء

ولهم حجة اخرى احتاره الغزالي والراغب وقوم من المتاخرين على انها
استدلوا وهو اضعف مما سبق وتقريرها انا نعقل المركبات وتصور المركب
مسبوق بتصور البسائط فيكون البسائط متصورة لنا والتصور حصول
صورة الشيء في العقل وصورة البسيط بسيطة فتكون تلك الصورة البسيطة
حاصلة في انفسنا فلو كانت نفسنا جسما او جسمانية لكانت منقسمة والحال
في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون تلك الصورة منقسمة وقد بينا انها بسيطة
هف والجواب لا نم ان التصور هو حصول صورة الشيء في النفس بل هو عبارة
عن وصول النفس الى المعنى كما بينا قبل ولئن سلمنا لكن لا نم انقسام الحال
بانقسام المحل فان النقطة والوحدة موجودتان في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم
انقسامهما انما يلزم انقسام الحال بانقسام المحل اذا كان الحلول حلول السريان
كحلول السواد في المحل ويلزم من هذا الدليل ان لا تكون النفس جسما او جسمانية
لانا نعقل المركبات فتكون صورة المركب حالة فيها وصورة المركب مركبة
فيلزم ان يكون محلها مركبا ايضا لان المركب يمتنع ان يحل في البسيط وهذا وارد
تام على المنع والذي يرد عليه من ان البسيط حال في المركب كالنقطة
والوحدة ساقطة فعلم ان هذه الحجة دلالتها على كون النفس جسما او
جسمانية اقوى من دلالتها على كونها مجردة وحجة القائلين بكونها
جسمانية وجوه منها ان مدرك الجزئيات البدن فمدرك الكليات ايضا البدن

وليس

وليس المراد من النفس سوى ما يدرك بها الكليات فالبدن اذن هو النفس
اما ان المدرك للجزئيات هو البدن فلانا نعلم ضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا
اذا مسسنا النار ونبصر بعيننا واما ان مدرك الجزئيات اذا كان هو البدن
كان مدرك الكليات ايضا البدن فلانا اذا احسسنا حرارة جزئية امكننا
ان نحمل عليها الحرارة الكلية بان نحكم ان هذه الحرارة المعينة هي الحرارة والحمل
للكلي على الجزئي مدرك لطرفيه لان التصديق مسبوق بالتصور وما كان
المدرك للجزئيات هو البدن فحينئذ كان المدرك للكليات ايضا البدن
واعترض الفاضل الشارح ايضا على هذا بانا نقول ان النفس لا تدرك الجزئيات
اصلا بل نقول ان النفس تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بتوسط ادراك البدن
وح اذن لا يلزم كون البدن مدركا للكليات واجاب المتكلمون بانه لو كانت
النفس مدركة للجزئيات والبدن ايضا مدرك لها لما بينا فيلزم ان يكون
الاثنان مدركا للجزئيات مرتين ولا يكون مدركين فيلزم ان يكون لكل
واحد منا نفسان وذلك يخ بالبديهة ت لو كانت النفس مجردة لكان نسبتها
في البدن مجرد العضو والعضو الى القرب والبعد لان ذلك على التجرد في
والابدان كلها قابلة لتصرفات النفس من الحركة والسكون وعند ذلك كانت نسبتها
الى الجميع واحدة فوجب ان يكون النفس قادرة على التصرف في جميع الابدان
كتصرفها في بدنها وذلك ظاهر البطلان فان قلت لم لا يجوز ان يكون العوارض

مل

تختلف بالجسمية والابدان تختلف بالمزاج فيتعلق كل نفس بما يناسبها من المزاج
ولئن سلمنا اتحاد النفوس بالحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون بعض النفس و بعض
البدن مخصصا لذلك التعلق قلت اما الجواب عن الاول فلان الابدان
الانسانية متحدة المزاج وقد يوجد بدنان متوافقان بالمزاج وقد يتغير مزاج
البدن الواحد حتى يوافق مزاج بدن اخر ولا يتغير تعلق النفس وعن الثاني
ان النفس والبدن حاصلهما تقريرها في طبع الموصول والمعنى لا يعين
ذلك لانهما شرطان لتاثير الشيء والشرط لا يعين هذا غاية اقوال المشهور
والمناظر في حدث النفس وقد شرح لنا ردها بان نعكس ادلتها عن يكون ممن
اراد الحق فليطلب منها تا كل واحد منا يعلم بديهة ان انا دالة بقوله
انا حاضر هناك فانه الذي نفهم وعقلت ونفقه ما يلزم كذلك يكون في
المكان ومشارا اليه فلا يكون مجردا اقات قلت لم لا يجوز ان يكون تصور
الحصول لشدة تعلقه بالبدن واستغراقه في احواله قلت تعلقه بالبدن
لا ينتهي الى حد يغفل عن نفسه بالكلية اولا ينتهي الى هذا الحد لكان في غاية
الغفلة والذهول الداعية الى الغفلة لئن تلتبس نفسها عليها وبتلك هذه الغفلة
يقتضي ان يغفل عن سائر الاشياء فلم لا ندرك الطباع ثم لان ادراك
الكليات من شانها ولا ندرك ذاتها وايضا العلم بالمحصور بديهي فلو
جوز خلافه والا لبطل جميع البديهيات ت انا نعلم علما ضروريا ان للبدن

ادراكات

ادراكات مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ورائحة المسك
والم الجرح ولذة الوطي وانكار ذلك مكابرة وسفسطة ونعلم يقينا ان المدرك لهذه
الادراكات نحن لا على سبيل التفصيل بل على سبيل الاجمال هذه فلو كانا المشار
اليه نعني مجردا عن حال في البدن يمتنع ان يكون ادراك البدن عين ادراكه
اذ يمتنع ان يكون ادراك احد المتباينين عين ادراك الاخر الا ان يكون احدهما
حالا في الاخر او متحدا به فلو فرض متحدا به الاخر كما ذهب اليه فرفوريوس في
مذهبه ان النفس الناطقة مع كونها مجردة متحدة بالبدن فالحق ان ادراك
البدن ادراكات نعني ادراك النفس فلا يخلو من ثلاثة امور حلول النفس في
البدن او اتحادها معه او امتناع كون البدن مدركا للجزئيات والثاني
والثالث يحقق الاول اما امتناع الثاني فلانا نعلم بديهة ان المجرد لا
لا يكون عين الجسم واما الثالث فلما نعلم قبل من صرح بثبوت الادراكات
للبدن هذا هو غاية الكلام في هذا الباب مما يختص ويتوافق بما ذكرنا
وما ذكروا ان النفس جوهر وصفي مدرك للكليات والجزئيات مؤثر
في الاجسام بريء عن التحلل والعدا اما انها جوهر وصفي فلما سنا من بداهة
العلم بالمحصور والحركة والسكون واما انها مدركة للكليات والجزئيات
فلعلمنا ضرورة انا نعلم الكليات والجزئيات واما انها موثرة في الاجسام فلما
ذكروا من صدور الافعال العجيبة منها واما انها بريئة من التحلل والعدا

فلما علم من عوفهم انها بالارتياض والاعراض عن اللذات الدنيوية البدنية
قد تقوى على افعالها من الادراكات والتاثيرات فالحق انها جوهر
لطيف نوراني يكدره الغذاء والاشياء الدنيوية البدنية مدرك للكليات
والجزئيات حاصل في البدن متصرف فيه غني عن الغذاء بريء عن التحلل والفناء
والظاهر ان مثل هذا الجوهر يبقى بعد فناء البدن اذ ليست له حاجة
الى البدن ومثل هذا الجوهر لا يكون من عالم العنصريات بل من عالم الملكوت
فمن شانه ان لا يضره خلل البدن ويلتذ بما يلائمه ويتألم بما ينافيه والله
اعلم ولقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وقال النبي صلعم اذا وضع
الميت على نعشه رفرف روحه فوق نعشه فيقول يا اهلي ويا ولدي الى
الحديث هذا ما عندي من حقيقة النفس والله اعلم بالصواب قال الفصل
الثاني في احوال النفس الناطقة اقول اختلفوا في اتحاد النفوس البشرية
بالماهية فقال ارسطو انها متحدة بالحقيقة وذهب قوم من الاقدمين وابو البركات
البغدادي وقوم من المتاخرين انها مختلفة بالحقيقة واحتج ارسطو انها لو
اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة واذا
كانت مركبة كانت جسمانية وقد بينا انها ليست بجسم ولا جسمانية والجواب لا
يجوز ان يكون كونها نفوسا بشرية امرا عارضا لها لا ذاتيا اذ يجوز اشتراك

في اتحاد النفوس البشرية بالماهية وعدمه

المختلفات

المختلفات بالماهية في العوارض كالانسان والفرس في كونهما ماشيا وموجودا
او كلا وغير ذلك سلمنا لكن لا يلزم التركيب ولانسلم ان كل مركب جسم لم لا يجوز ان يكون
المركب مجردا والظاهر ذلك لان المجردات تتعدد بحقيقتها فتكون جواهر و
الجوهر ذاتي للجواهر لانها ذوات قائمة من حيث هي بل ما سمينا الجوهرية عينها وذلك
انه الذاتي فيشترك الجواهر في الجوهرية وغايتها في ذاتيه ضرورة تحقق الا
شتراك في الجنس الذي هو الجوهر ولان انواع الاعراض مركبة مع انها ليست
بجسم واحتج من ذهب الى ان النفوس البشرية متخالفة بالماهية بان النفوس تختلف
بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وذلك اما بسبب المزاج او بسبب الامور
الخارجة كالوالدين والاقليم والبلد او بسبب النفس والاولان باطلان
فتعين انها بسبب النفس وانما قلنا ان ذلك ليس بسبب المزاج لان الانسان
قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
وبالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك وانما قلنا ان ذلك ليس بسبب
الامور الخارجة لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل خلافه فان كان
الحال كان ابويهما يقتضي خلط مزاجهما واخلاقهما وقد يكون الامر
بالعكس وقد يولد من الابوين ولدان مختلفان في الاخلاق وكذلك
البلدان والاقاليم فعلم انها بسبب النفس فلكل نفس لازم واختلاف
اللوازم دال على اختلاف الملزومات فيلزم اختلاف النفوس بالماهية

ومنه نظر اذ لا نم الحصر في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون ذلك بسبب الامور الداخلة
والخارجة كاختلاف الات الادراك من القوى الدماغية واعتدال المزاج وعدم اعتداله
ومزاج الابوين والبلد وممارسة الامور ومخالطة الناس وح لا يلزم اختلاف النفوس

في قدم نفوس الانسان

قال الثاني الى آخره اقول اختلفوا في قدم نفوس الانسان فقال افلاطون وقوم
من الاقدمين انها قديمة وقال ارسطو واتباعه انها حادثة واحتج الاولون بانها لو
كانت حادثة لكانت مادية لوجوب سبق كل حادث بمادة لما مر من تقدم الا
مكان على حدوث الحادث واحتياجه الى محل لكونه وجوديا وذلك هو المادة لكن
النفس غير مادية لما بينا فتكون قديمة وجوابه قد مر انه لا نم سبق الحادث
بالمادة قولهم لان الامكان ثابت وهو وجودي قلنا لا نم انه وجودي وقد مر
الكلام عليه كذا واحتج ارسطو بانها لو كانت قديمة لكانت في الازل اما واحدة
او كثيرة ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت
واحدة فتكون على واحد علم كل احد وكلما علم واحد علم كل واحد لان العالم انما
هو النفس وان لم تبق واحدة بل تعددت عند التعلق فذلك مح لان النفسين
اللتين حصلتا بعد التعدد ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فما كانت واحدة وان لم
تكونا حاصلتين فقد حدثتا الان والنفس التي كانت موجودة قد فنيت فلا
تكون النفس قديمة اذ المراد بالنفس ما هو متعلق بالابدان واما اذا كانت كثيرة
فلا بد من الامتياز بينها اذ يمتنع التعدد بدون الامتياز وهو ليس بالماهية لما بينا
انها

انها متحدة ولا بلوازم الماهية لانها اذا كانت متحدة بالماهية كانت متحدة بلوازم
الماهية ولو فرضنا ان كلها لم تتحد بالماهية بل اختلفت بالماهية فلا بد ان يحصل
من كل نوع من تلك الماهية شخصان وح لا يكون بينهما امتياز بالماهية ولا بلوازمها
وايضا لا يكون الامتياز بالعوارض لان اختلاف العوارض انما يتحقق عند
اختلاف المواد وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض
ايضا واذا لم تتمايز النفوس بسبب التعدد والجواب لا نم انها متحدة
بالماهية ولا نم وجوب وجدان شخصين من نوع واحد لم لا يجوز ان يكون
كل نوع منحصرا في شخصه وح يجوز ان يكون النفوس ذاتا متعلقة بالابدان
على سبيل التناسخ وح يتحقق الاختلاف بالعوارض ولا نم ان الاختلاف موقوف
على اختلاف المواد لان النفس لا بد لكل موجود خارجي سواء كان ماديا
او مجردا ما دام انه وجد شيء في الخارج فلا بد ان يحصل شيئا واحدا لجميع
الاشتراك فيه وح يكون النفس لا بد ان يحتاج في الامتياز الى شيء اخر
وهذا الكلام واضح لا شك فيه قال الثالث الى آخره اقول اتفق
الجمهور بقاء النفس على انها باقية بعد فناء البدن واحتجوا عليه بان
النفس لا يمكن ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة يكون لا تفسد والا
لكان فيها قوة الثبات والفساد فيلزم التركيب لانه ح حصل فيه انه
بعينه ويعلم من قولهم انه مرادهم بالقوة ههنا الاستعداد التام لا

في بقاء النفس

[illegible]

الامكان اللازم للماهيات والالكان كل ممكن مركبا لما فيه من قوة الثبات والفنا
في يلزم انتفا البسائط الممكنة ويلزم انتفا المركبات ايضا لامتناع المركب
بدون البسائط ولو كان مركبة فلا بد من تحقق البسيط فيها وهو لا يفسد
كما ذكر فهو يجب ان يكون مجردا لانه جزء المجرد وجزء المجرد لا بد وان يكون مجردا
اذ لو كان ماديا لكان المجرد ماديا فيلزم ان يكون عاقلا ومعقولا فيلزم تعقله اذ
لا معنى للنفس سوى ان يكون مجردا يعقل الاشيا وذكروا في بيان كون المجرد
عاقلا ان المجرد يمكن ان يعقل مع غيره واذا امكن ان يعقل مع غيره فقد صح
اقتران صورة مجردة بعقله واذا جاز اقتران صورة مجردة معه في الذهن جاز في الخارج
لانه في نفسه مجرد اذ ان قابليته لذلك الاقتران والاختصاص ادا اقتران في الذهن ايضا
واذا جاز الاقتران في الخارج فقد حصل له العلم اذ العلم هو حصول صورة مجردة للشي
في نفسه فذلك المجرد عاقل ومعقول وفيه نظر اذ لا نسلم ان العلم هو حصول صورة
الشي للشي بل هو وصول المدرك الى معنى الشي ولئن سلمنا ان العلم هو حصول
صورة الشي للشي لكن لا نسلم ان الاقتران هو حصول صورته له ولئن سلمنا لكن
الاقتران في الذهن انما كان للصورة المجردة مع صورته الذهنية لا مع نفسه اذ
نفسه ليست بحاصلة في الذهن هذا غاية تقرير حجتهم وفيه نظر لان الاستعداد
التام هو الامكان مع شرائط اخرى من وجود الفاعل وارتفاع الموانع
وتحقق ذلك المجموع لا يوجب التركيب ولا نسلم ان كل مجرد عاقل وقد مر دليلهم

ثم ان

مع فساده ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اجزاء النفس نفس اذ اجزاء الشي لا يكون ذلك
الشي ولئن سلمنا لكن الغرض من اثبات بقا النفس اثبات سعادتها او
شقاوتها بعد خراب البدن بواسطة حصول الكمالات او اضدادها وعلى
هذا التقدير لا يتحقق هذا الغرض لجواز ان يكون الجزء الاخر شرطا في بقائها كالا
وايضا هذا الدليل يقتضي ان لا يكون النفس حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت
فيها قوة الفنا وقوة الثبات ويلزم ما ذكرتم من الفسادات وهو خلاف
مذهبهم اذ ذهبوا الى ان النفس حادثة والمختلج بصدري اجوبة عن كلامهم
وهو ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت ما فيه مع الفساد القابل
بحيث يجامع مع المقبول ومن المحال ان يتحقق ما فيه يحقق فساده اللهم الا
ان يكون لها شي كما انه يقبل فسادها وحينئذ ذلك الشي لا يتغير الا كانت له مادة
اخرى تقبل فساده ويتسلسل وذلك الشي هو النفس لانه يجب ان يكون ذلك الشي مجردا
لانه جزء المجرد وعاقل لما مر ولكن المراد بالنفس سوى ذلك وفيه نظر لان قبول
المقبولات كانت وجوديا يجب ثبوتها للقابل معها اما اذا كان عدميا فلا لان قبول
العدمي ليس معناه الاحتواء بل سلب الملكة عنه وهذا لا يتوقف على وجود
القابل مع وانه الشي ما يقوم مقامها كيف يكون عين ذلك الشي وقد مر الكلام
على كون المجرد عاقلا ولان الغرض يحصل لو فرضنا بقاء الاجزاء قال الرابع الى
آخره اقول اتفق المحققون من العقلاء واهل الملة على بطلان التناسخ

في بطلان التناسخ

وذهب قوم من العلماء منهم المتقدمين وطايفة من البراهمة الملحق الى البدن كالتناسخية
وعدم الى صحته وهم طوايف اربع كما ذكر في الكتاب احتج المنكرون على بطلانه
بوجهين ا لو كانت نفس متعلقة ببدن اخر لتذكرت بعض تلك الاحوال لان
محل العلم والذكر هو النفس باق وذلك لان من ابتدع لم يزل من كان
في بلدة سنين كثيرة ثم انتقل منها الى بلدة اخرى لابد ولم يتذكر تلك الاحوال
التي وردت عليه في تلك البلدة او بعضها ولو كانت حالة واحدة وانكار هذا
مكابرة واعترضوا عليه بانه لم لا يجوز لم يلزم تذكر احوال كل بدن مشروطا
بالتعلق به ح لا يلزم منها تذكر شي اصلا ولانه يجوز خلو الان نعم تذكر
احوال نفسه ايا ما وسنين حالا اذا كان هذا ممكنا مجردا بما والجواب عن الاول
ان البدن الاول والثاني متساويان في المزاج الانساني فما يليه تعلق
تلك النفس فلو كان احدهما شرطا في تذكرها لكان الاخر ايضا كذا اشترطها
فيلزم ان لا نتذكر تلك الاحوال وعن الثاني انه لو ثبت ان الانسان جاز لم يثبت ... ه
دايما لانه اذا جاز لم يثبت بعض احوال الجار لم يثبت جميع احوال الدار ب
بنا على حدوث النفس قالوا ان حدوث النفس مستند الى علة قديمة اذ
لو كان مستندا الى الحوادث لزم التسلسل بحدوثها فيتوقف على شرط حادث
والا لكانت حادثة بل قديمة لقدم علتها والشرط الحادث هو البدن الصالح
لقبول تعلقها بحدوث البدن علة لفيضان النفس عليها الفيض لان

العلم

نعم

ثم تذكر في البدن الاول
ايضا لفقدان البدن الثاني
وهذا اس الاستحالة ج

العلم التام بحدوثه واذا وجب فيضان النفس لذلك البدن فلو تعلق بذلك
البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ لاجتمع نفسان على بدن واحد فيلزم
ان يكون الواحد اثنين وذلك محال لان كل احد يجد انه شيا واحدا لا اثنين وفيه
نظر اذ لا نم ان البدن شرط ولئن سلمنا ان البدن شرط لكن لا نم انحصار
الروابط فيه وح لا يجب فيضان النفس عند تعلق النفس التناسخية ولئن
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يتعلق به النفس التناسخية ويصير ذلك التعلق مانعا
من حدوث نفس اخرى ولئن سلمنا ذلك لكن هذا الدليل مبني على حدوث
النفس وهو مع ان حدوثها موقوف على بطلان التناسخ لما مر لزم على تقدير
التناسخ لا يتم ما ذكره ارسطو فيلزم الدور احتج اصحاب التناسخ
بان الدورات الماضية غير متناهية بناء على قدم العالم فالابدان الماضية
ايضا غير متناهية لانها نتايج الدورات والنفوس المفارقة عن
الابدان الماضية ايضا غير متناهية لما بينا من امتناع الفساد عليها فتلك النفوس متناهية
لان كل عدد موجود في الخارج فهو اما شفع او وتر وكل شفع ووتر متناه
فيلزم ان يكون عدد النفوس متناهيا واذا كان عدد النفوس متناهيا وعدد
الابدان غير متناه فاذا قسمت النفوس على الابدان يحصل لعدة من الا
بدان نفس واحدة ويلزم التناسخ والجواب لا نم ان الدورات والابدان
الماضية غير متناهية وهو مبني على قدم الفلك بل مبني على بقاء النفس ولا نم ان كل عدد اما

شيء ودون تزيل العدد المتناهي كذلك فعلم من هذا البحث صحة ابطال التسلسل

قال الفصل الثالث في الاجرام اقول هذا الفصل في الروحانيات السماوية والارضية

في نفوس الاجرام

اختلفوا فيها فزعمت الفلاسفة انها مجردة وسموا الفلكية بالعقول والنفوس

والارضية بالطبيع التامة وللواحد طباع تام ومرادهم بكونها سماوية وارضية

مع تجردها كونها متعلقة بالاجسام السماوية والارضية وذهب المليون الى انها

اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وسموا السماوية بالملائكة والا

رضية بالجن ان كانت خيرة وبالشياطين ان كانت شريرة وانكرت الفلاسفة

واوايل المعتزلة كونها كذلك وقالوا لو كانت اجساما فاما ان يكون لطيفة بمنزلة

الهواء او كثيفة كسائر الاجسام الكثيفة ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كانت لطيفة

بمنزلة الهواء فلانه لا يكون قوية على شيء من الافعال القوية لكنكم ذهبتم الى انها

قوية على افعال شاقة خارجة عن وسع البشر وايضا يلزم ان تفسد تراكيبها بادنى

شيء كالهواء وانتم لا تقولون بذلك واما اذا كانت كثيفة وجب ان نشاهدها

والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وهذا ظاهر البطلان

فلذا ما ذكرتم وفيه نظر لان الانحصار في كونها بمنزلة الهواء اذا كانت لطيفة

ممنوع لجواز ان تكون لطيفة لا كالهواء في الرقة والضعف بل تكون لطيفة بمعنى عدم اللون

لا بمعنى رقة القوام وعدم [illegible] فالملائكة صعبة واحتجت الفلاسفة على تجردها

بانا بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والذي واحد بحيث ليس له صفات

زائدة

زائدة ولا جهات مختلفة فمعلوله لا بد وان يكون واحدا ولا يكون عرضا لان العرض

مسبوق بالجوهر والجوهر بعده لانه معلوله فيلزم قيام العرض بنفسه فيكون

جوهرا ولا يكون جوهرا جسمانيا والا لكان مركبا من الهيولى والصورة لانا

بينا ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة مع ان صدورهما عن الله تعالى فقد

صدر عنه اكثر من واحد وهو محال ولان صدر عنه الهيولى وعن الهيولى الصورة

لزم كون الهيولى فاعلة وقابلة للصورة معا وقد بينا ان الشيء الواحد يمتنع

ان يكون فاعلا وقابلا ولان صدر عنه الصورة وعن الصورة الهيولى لكانت الصورة

الصورة

غنية في ذاتها عن الهيولى فلا تكون صورة منها [illegible] التي هي بعد [illegible]

تلك الماهية [illegible] ان يكون مجردا فعلى الاول لا يكون فعله بتوسط الاجسام لان

الاجسام بعد فعله اذ غيره انما يصدر عنه او عنه [illegible] صدر عنه فلو كان

فعله بتوسط الاجسام لما صدر عنه شيء فلم يوجد شيء من الممكنات في الخارج

يلزم خ

واذا لم يكن فعله بتوسط الاجسام لم يكن نفسا بل يكون عقلا لما بينا ان العقل

ما لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير ولا بد من الكثرة فيه لتكثر معلولاته

اذ لو كان واحدا لما صدر عنه الا الواحد ثم عن ذلك الواحد واحد وعلى

هذا فيلزم ان لا يوجد شيئان لا يكون احدهما علة للآخر وذلك ضروري

البطلان والكثرة التي هي له ماهيته والامكان والوجود فان قلت لو كان

فيه كثرة وهو صادر عن الواجب فيلزم صدور الكثرة عن الواجب وهو محال

تلك الصادر عن الواجب والامكان فالماهية وهي بسبب جعل الفاعل والامكان
لانه لما لم يكن ايضا بجعل الفاعل هذا على رايهم وقد عرفت ما فيه لما بينا ان الماهية
بجعل الفاعل واذا كانت الماهية والامكان والوجود فلم يصدر عنه بجهة امكانه هيولى
الفلك التاسع وايضا عنه بتوسطها بقابلية الهيولى صورة الفلك وبجهة وجوده العقل
الثاني وبجهة ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم يصدر عن العقل الثاني بجهة امكانه
هيولى الفلك الثامن وايضا عنه بتوسطها بقابلية الهيولى صورة الفلك الثامن وبجهة
وجوده العقل الثالث وبجهة ماهيته نفس الفلك الثامن ويصدر على هذا الترتيب
من كل عقل فلك وعقل ونفس الى ان ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال الذي هو عقل الفلك الادنى فعلم ان يكون العقول عشرة والافلاك
تسعة لان العقل الاول هو عقل الكل والتسعة الباقية عقول الافلاك التسعة ثم
يحصل من العقل الفعال هيولى العناصر والمركبات من العناصر ويحصل منه ايضا صور
بتوسط قابلية الهيولى وبعضهم جعل حدوث وجود العقل بالعرض جهة اخرى و
بعضهم علمه بذاته وعلمه بالواجب جهتين اخريين فان قلت قد ذكر ان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون عرضا ثم قال السبب من الواجب الا وجود العقل الاول
والوجود عرض معلوله الاول عرض فيناقض قولهم قلت مرادهم ان الماهية
التي يصدر وجودها عن الواجب لا يجوز ان يكون عرضا لانها يكون محتاجة الى
محل وهو من الممكنات فعليه فيلزم تقدم العرض على محل هذا بخلاف الوجود فانه

يقوم

فانه يقوم بالماهية فلا يلزم المحذور هذا تحقيق قولهم في هذه المسئلة وضعف
قولهم بين لانها مبنية على فساد قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولئن
سلم لكن لا نسلم انه ليس لله تعالى صفات ولئن سلم لا نسلم امتناع كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا وقد بيناه قبل ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الهيولى واحدة بل لها
ماهية وامكان ووجود ولئن سلم لكن لا يجوز صدور الهيولى عن الواجب وصدور
الصورة ايضا منه بتوسطها بقابلية الهيولى كما ذكرتم في صورة الفلك وصورة العنصر
ولئن سلم لكن لم انتهى الى العقل الفعال وعدم تجاوزه احتج المتكلمون على
امتناع تجرد سوى الله تعالى بانا لو فرضنا مجردا سوى الله تعالى لكان مساويا
لذات الله في التجرد فاما ان يختلفا والذاتان في شيء اخر او لا يختلفا البتة
فان لم يختلفا لزم تساوي الممكن للواجب في تمام الماهية وهو لا يجوز وان اختلفا
في شيء فالتجرد صفة لهما فيكون معلولا لهما لامتناع كونه معلولا للغير الا يلزم
احتياج الله تعالى في صفته الى امر منفصل وهو لا يجوز واذا كان معلولا لهما يلزم تعليل
معلول واحد بعلتين مستقلتين وهو كما باطل لما مر من امتناع تعليل معلول
واحد بالشخص بعلتين مستقلتين والقائل ان يقول لا نسلم احتياج التجرد
الى العلة لكونه عدميا ولئن سلم لكن الممتنع انما هو توارد العلتين على
معلول واحد بالشخص لا واحد بالنوع لما مر من جواز تعليل الحرارة بالعلل
وههنا التجرد واحد بالنوع لكونه مشتركا فيه لا بالشخص فلا يلزم الخ هذا

هو المنقول عن المتكلمين وعلى هذا لا يستدل على المطلوب بوجه الراي وهو ان يقال
ليس شيء من الصفات بحادث والا لزم ان يكون اما ممتنعا لذاته او واجبا لذاته والكل
لان الحادث لابد من ان يكون قابلا للوجود او لم يكن فان لم يكن فهو الممتنع لان ما
لا يكون قابلا للوجود يمتنع له الوجود وان كان قابلا للوجود يلزم
ان لا يكون قابلا للعدم ازلا لو كان قابلا للعدم لما لزم من عرض العدم له محال لذاته
وقد يلزم لانه لو عرض له العدم لا يبقى قابلا للوجود لانه لو قبل الوجود لم يصح
حدوثه وهو على الحدوث لان الحدوث يقتضي المادة على مذهب الفلاسفة
فما دام يبقى قابلا للوجود فقد لزم المحال لذاته واذا لم يكن قابلا للعدم لزم كونه
واجبا فعلم ان الحادث اما ممتنع او واجب والله اعلم

قال المقصد الثاني في المسائل الخ

الصحيفة الاولى اقول الصحيفة الاولى في صفات الله تعالى على الاجمال وصفات الله تعالى
اما وجودية حقيقية وهي التي لا تكون بالقياس الى الغير كالوجود والحياة والقدرة
او وجودية اضافية وهي التي تكون بالقياس الى الغير كالوجوب والتقدم والخلق او
عدمية كالغنى فانه عبارة عن عدم الحاجة كعدم التحيز والجسمية وهذه الاقسام
الثلاثة ظاهر لان الصفة لا تخلو من ان تكون وجودية او عدمية فان كانت وجودية
فاما ان لا تكون بالقياس الى الغير وهي الاولى او تكون بالقياس الى الغير وهي الثانية
ولما كانت العدمية كالثالثة والعدميات كلها اضافية سميت سلبيات وهذا

في صفات الله تعالى وعينيتها

الحصر

الحصر بالقياس الى ما يليها وما ذكره صفة من قسم القدم فانه موجود به لا
لا يكون مسبوقا بالعدم وكذا الاولية فانها موجود به سابق على الغير وكذا الخلق فانه
الموجود به التي لا تكون بالآلة والمتكلمون لا يطلقون الصفة الا على الوجودية ويسمون
السلبيات نعوتا فيجعلون العلم صفة والغنى نعتا ثم اختلفوا في الصفات
الحقيقية والوجوب من الاضافية فقال الفلاسفة انها عين ذات الله تعالى ونقرب
من هذا القول قول بعض المعتزلة ان الله عالم لا بعلم بل بالذات قادر لا بقدرة
بل بالذات وكذا في الباقي لان قولهم عالم لا بعلم بل بالذات يفهم منه انه تعالى عالم
لا من جهة قيام العلم الذي هو الصفة به بل من جهة ذاته ومعلوم ان العالم من
له العلم فيكون علمه ذاته وقال المحققون منهم هذه الصفات عين ذات الله تعالى
على معنى انها معان زائدة على ذات الله تعالى وقال اكثر اهل السنة من الاشاعرة
وغيرهم ان هذه الصفات زائدة في الوجود لا عين الذات ولا غيرها بمعنى انها غير
منفكة عن الذات كما ان الوجود عينها محل نزاع بينهما الا في الوجوب واحتج
الفلاسفة بوجوه قال لو كانت لله تعالى صفة زائدة حقيقية لزم ان لم تكن صفة كمال لزم
نقصه لان صفاته صفات كمال لان صفة النقصان توجب نقصان الذات
والصفة التي لا تكون كمالا ولا نقصانا في ذاته تكون ايضا نقصانا لان الزيادة
التي لا تكون كمالا تكون نقصانا ولئن كانت صفة كمال كان الله تعالى ناقصا في حد
الذات مستكملا بغيره لا انه تعالى حصل كمال الذات والجواب ان صفة

الكمال اذا كانت ناشئة عن الذات كان ذلك عائبا لكمال الذات اذ كمال الذات
ليس الا ان يكون الذات مقتضية للكمالات والنقصان انما يكون لو كان
الكمال حاصلا عن الغير ق لعلكم قائلون صفة ان الله لما كانت الذات قابلة لها اذ قابلة
وفاعلة لها ايضا عاد ذلك لما بينا انه لا يمكن كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
والجواب لا نسلم انه لا يمكن كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد بينا هناك
وقد سبق ايضا في فصل الوجود انه لو كان زائدا فيكون علة ذات الواجب
ويلزم تقدم الوجود على الوجود وكون الوجود ممكنا جائز الزوال مع الجواب
وبراهينهما في الوجوب والتعين بانهما لو كانا زائدين فعلتهما ذات الله والعلة
متقدمة على المعلول بالوجود والتعين والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وجواز زوالهما وقد علم الجواب والحق انها معان دالة على تعقل ما
المعاني التي يفهم من هذه الصفات لعدم تعقله وعرفنا مثلا ادراك المعنى الشيء
من العلم والتمكن من الفعل والترك من القدرة والكون من الوجود وعدم الكون
من الوجوب وعلى هذا لا يمكن ان يكون ثابتة لله تعالى او لم يكن فان لم تكن
يلزم النقصان لان هذه المعاني كمالات وفقدانها نقائص هذا ضروري وان
كانت ثابتة فاثباتها لله بالوجوه ولان تلك المعاني تمتنع قيامها بذواتها
ق لكنا نقول المراد بصفات الله تلك المعاني المنفية دفعا وقطعا وان
كان المراد بها عين الذات دفع هذه المعاني فتكون الفاظ تلك الصفات

فالعلم

فالعلم والقدرة والحيوة مع اسماء الله مع اسماء مترادفة للذات المقدسة ولا شك
انه لا يصح ولا يمكن نفي صفات التي وضعها ومن الذات فرق من المعنى فهذا ليس كذلك
فيلزم نفي الصفات ونحو ذلك ج لو كان العلم مثلا عين حقيقة الذات مع انا لم يكن
علمه هو المعنى المعقول للمعارف اعني ادراك الشيء او عينه فان كان يمتنع ان يكون
عين الذات لانه لو كان نفس الذات فما لم يتعين الحكم بعد في حقيقة الذات
او لا يتعين فاذا اعتبر لزم تركب الواجب وهو محال ولزم بعينه ان كان الواجب
متعددا اتفاقا باطل وكان الشيء الواحد جوهرا او عرضا وذلك محال وان كان
عين الذات المعنى المعارف فلا يخلو اما ان يكون ادراك المعنى حاصلا
هناك او لا يكون فان لم يكن لم يكن العلم حاصلا لله مع ان العلم بمعنى ادراك
المعنى مع ان العلم مع عدم ادراك المعنى امران متباينان وكان ذلك
اسم العلم بدون معناه وان كان حاصلا لم يكن داخلا في ذلك العلم الذي
هو عين الذات والا لزم تركب ذات الواجب فيكون زائدا على ذلك المعنى
والتقدير ان ذلك المعنى عين ذات الله مع معلوم لكن ادراك المعنى زائدا
على حقيقة الواجب فقوله ويلزم نقض مذهبهم جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال سلمنا ان ادراك المعنى زائد على ما هو حقيقة الواجب لكن لا نسلم ان
العلم بما يدعونه يكون كذلك لان لو كان علم الله هو ادراك المعنى لينتفع النقد
لزعمهم غير ادراك المعنى فاجاب بانه لا يخفى ان لم يكن علم الله هو الادراك

او عليه تعالى نفس الاثر فان كان الاول فقد حصل المرام وان كان الثاني يلزم نقض
مذهبهم من نفي الصفات لان هذه صفة والله قوله تعالى لكن الحق انه علم لانه متى حصل
هذا المعنى حصل العلم من حيث انه حصل هذا المعنى ومتى لم يحصل لم يحصل من
حيث انه لم يحصل كما مر واستدل اهل السنة بان العلم لو كان عين ذات الله
والوجود ايضا عندكم عين حقيقته فيلزم ان يكون العلم عين الوجود وذلك ط
ضرورة يعلمه كل احد لان العلم معنى يدرك به الاشياء والوجود ليس كذلك وكذلك
بينهما في الوجوب وغيره من الصفات وهذا الكلام حق اما اهل السنة من الاشاعرة
وغيرهم فلما علموا امتناع كون الصفة عين الذات وكان معتقدهم ان غير الله لا يجوز
ان يكون قديما بناء على اعتقادهم ان القديم واجب لذاته ذهبوا الى ان صفات الله
تعالى لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا الغيرين على وجه صحح ذلك المذهب منهم فقالوا الغيران
تما انما الذاتان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اما مكانا كالجسمين او زمانا كالاب
والابن او وجودا وعدما كالموجود مع المعدوم ويرد عليه نفي الغير عما قوله تعالى لو
كان فيهما الهة الا الله وكلمة الشهادة لان الا بمعنى الغير عند الكثير ومثل
قوله تعالى ما لكم من اله غيره لا شك ان الغير المعبود غيره ما فيه ولو حمل المراد
ان الغيرين ما يصح تصور احدهما مع الذهول عن الاخر يلزم ان يكون صفات الله
ذاته ثم هما ذاتان ليس احدهما الاخر ولا شك ان صفات الله تعالى بهذا التفسير
ليست عين ذاته ومثل ذلك بعض الواحد من العشرة فانه ليس عين العشرة ولا

بعضهم

غيرها

ولا غيرها لانه لا يوجد بدونها والا لما كان عشرة وهذا التفسير الاول واما التفسير الثاني
فلانه غيرها اذ يصدق انهما ذاتان ليس احدهما الاخرى فيلزم [illegible] واستدلوا
على عدم تغايرهما بان العشرة اسم يقع على مجموع الافراد فكان منها ولا يحل فرد
مع التسعة فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه فرد مع التسعة وفساده
ظاهر لان قوله فكان منها ولا يحل فرد مع التسعة ان اراد كل فرد فهو ممنوع
بالمعية لصار ان العشرة ما به ولكان الواحد من العشرة غير العشرة وان اراد
كل فرد مع التسعة مجموعا حتى يكون المجموع عشرة فلا نسلم انه لو كان غير العشرة لصار غير
نفسه فان قيل ان العشرة لغة وشرعا وعرفا انما يقال على المنفصل لانه من
قال [illegible] عشرة دراهم ولم يكن زائدا عليها يصدقه كل عاقل من اهل اللغة
والعرف والشرع ولا يقول ان الستة الواحد والاثنان وغير ذلك غير العشرة
حتى لو حلف عليه يحنث في الشرع وكذا لو قال ليس في الدار غير زيد فلو
قال له اليمين به ولو نذر تشكل عنده قلنا ان ذكر العشرة ذكر لكل واحد من احادها
فيكون المعنى ما [illegible] زائدا عليها وغير زيد هذا المحل انما يقال على ما يجوز ان
[illegible] ثم اهل السنة سلموا ان صفات الله تعالى وراء الذات [illegible]
ليس مفهومه نفس مفهوم الاخر فقال قوم من المحققين بتجويز امرين لا يكون احدهما
عين الاخر ولا غيره [illegible] لان كل امرين [illegible] فان كان احدهما هو المفهوم
من الاخر فاحدهما عين الاخر وان لم يكن المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر

المفهوم من

باحدهما عن الآخر وهذا صحيح لو سلم الخصم ان العرض هو هذا لان هذا بعينه وزائد عليه
فله ان ينازع فيه فان قلت الذات والصفة اما ان يكونا واحدا او لا والاول ينفي
والاثنينية الصفة عن الذات فتعين انهما اثنان والتعدد يوجب التغاير قلت
لهم ان يقولوا لا نسلم ان الاثنينية في التعدد فما الحاجة الى التغاير والحق انه لما سلم
ان الصفة غير الذات فقد سلم انهما شيئان احدهما غير الذات فقد قال بالمغايرة في
الاختلاف عن الفعل بهذه التكلفات فعلم من كلامهم ان النزاع في ان صفات الله تعالى
عين ذاته او ليست عين ذاته لفظي اذ وقع النزاع في معنى لفظ الغير لان الكل
يسلمون ان صفات الله تعالى في نفسها ليست عين ذاته واهل السنة يسلمون
انها غيرها بتفسير الخصم وهو كونها زائدة على الذات مع لا يجعلها مع ذلك في المعنى واذا
عرف ذلك فنقول ذهب اكثر المسلمين الى ان الصفات لله زائدة السبع او الثمانية
وهي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والثامن البقاء وغيرها
ان الوجود غير الذات وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعا الى تلك الصفات
وبعضها الى الاضافات او السلوب فقالوا الحياة ان الثواب مثلا راجع الى
الارادة والرحمة انعام على العباد فهي من الاضافات اذ الانعام على العباد
نسبة بين الله وبين العباد وقال الاشعري الرحمة ارادة الانعام فترجع الى الارادة و
الرضى لو فسرناه بارادة اكرام المؤمن فهو من قبيل الارادة ولو فسرناه بترك الاعتراض
فهو سلبي واثبت الاشعري البقاء صفة عن القدرة وما يرجع حقيقتها وكذا اثبت القدم صفة

وزا

زائدة الوجود وما يرجع الاستواء السبعة والثمانية وما يليه واثبت القاضي
ابو بكر ثلاث اخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس فان اراد بادراك العلم بتلك
المدركات فذلك حق ظاهر اما ان اراد ادراكا عنها فذلك بعيد لما عرف ان هذه
الثلاثة مشروطة باللمس ولهذا ما جاء ذكرها في الكتب المنزلة وجاء فيها السمع والبصر
لانهما غير مشروطين باللمس واتباع شمل الصفة كي يجب كل معلوم علما وجب
كل قدرة قدرة وعند عبد علم الله بالاشياء علم واحد وقدرته على الاشياء قدرة و
اخرى هذا انما قالوا لكون العلم والادراك صفتين حقيقيتين وتحتاجهما انما
تحققتان بالتعلق بالمعلوم والمراد به انه لو يحقق العلم بلا معلوم والادراك ٥
بلا مدرك لما علمت ان العلم هو الادراك الكلي بعلم صرح ان الادراك يدون التعلق
بالمدرك مع ذكر الادراك اذ هي بالحقيقة مثل ما رجا في ذلك بدون التعلق
بالمراد مستحيل اذ المثل انما يكون الى شيء بخلاف القدرة فانها قد تتحقق بدون
التعلق بالمقدور ابتداء وهذا اصح وكذا السمع والبصر فقد يتحققان بدون
التعلق فانه يصح ان يتصف العلم والارادة وغيرهما بما قد يعرض لها التعلق وقد
تحقق فيما سبق ان المدرك لا بد له من نوع هو نوع الادراك وبه تعلقه بالمدرك
ليحصل الادراك كالسمع للباصرة في الابصار بعينه فان البصر قوة للباصرة اذا
تعلقت بشيء حصل ابصاره فالابصار والسمع كالعلم والبصر والسمع كالقدرة
وكل من القوة وتعلقها والقوة المتعلقة في العلم والادراك والسماع والابصار

يصلح لان يسبق ذهن قوم ان تلك الصفة عبارة عنه فلعل هولآء ذهبوا الى الاول فلهذا
قالوا ان العلم والادراك صفتان حقيقيتان غير عين الحيي انما هو قوة العلم
والادراك وعند مشا الاني ان الحق في الاخير اي التعلق او القوة المتعلقة والقوة
المتعلقة اغرب ولهذا اثره اكثر المحققين ومال الى الثاني طائفة من المتأخرين منهم
الامام فخر الدين الرازي اذ هو صرح في كتبه ان العلم هو التعلق ثم جاز ان يكون قوة
العلم والسماع والابصار واحدة واختلفت علما وسماعا وابصارا باختلاف المتعلقات
اي اذا تعلقت بالمعلومات تكون علما وبالمسموعات سماعا وبالمبصرات ابصارا
خاتمة الصفات الالهية على قسمين قسم يوجبه العقل مثل كونه موجودا اذ يثبت
بالممكنات على الواجب بطلان الدور والتسلسل وبعلم انه مؤثر او الاولما حصل
شيء من الممكنات وبعلم انه عالم لما يدرك من عجائب صنعه ولطائف حكمته وبعلم انه
غني لكونه واجبا وبعلم انه ليس بجسم واحتياج في التركيب الجسم وحاجة الجسماني الى الوجود
وقسم لا يوجبه وغايته يجوزه اياه اذ ليس في امكان العقل وبخفي الدليل على امتناعه
لا يثبت الا بتاويل بقول الصادق لان الكلام جار فيه التجوز والاشتراك و
النسخ والتخصيص وسهو الناقل والعقل الفرع لا يعتبرها فالحق التاويل لان
العقل اصل معرفة كل الحقائق ودلالة كل دليل من السمعيات وغيرها موقوف
عليه فلو قدح فيه يلزم القدح في ذلك الشيء ودلالة قول الصادق انما يثبت بصدقه
وصدقه انما يثبت بالمعجزة والمعجزة انما تثبت بالعقل فلو قدح في العقل يلزم القدح

في اثبات الواجب تعالى

في جميع ذلك والله اعلم قال المصنف الباب الثاني في الاستدلال على وجود الواجب الحق
اقول اعلم ان استدلال العلماء على وجود الواجب بوجوه آ وهو المشهور انه اذا وجد
موجود يوجد الواجب وهو ظاهر كما ذكر في الكتاب ب لو وجد حادث يلزم
الواجب والملزوم حق فكذا اللازم اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فلا بد له
من علة تامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ووجود تلك العلة لا بد وان
يكون في ان حدوث ذلك الحادث اذ لو لم يكن في ان حدوثه فاما ان يكون سابقا على
ذلك الان او متاخرا عنه ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان سابقا عليه فانه يلزم
ان يوجد العلة التامة في ان ولا يوجد المعلول فيلزم التخلف واذا تحقق التخلف
يلزم ان لا يكون العلة التامة علة تامة لما بين في فصل العلة ان العلة التامة يمتنع
تخلف المعلول عنها واما اذا كان متاخرا فظاهر لانه يلزم تقدم المعلول
على علته التامة فيلزم تقدم المحتاج على المحتاج اليه وانه محال واذا ثبت انتفاء
القسمين ثبت ان علته التامة في ان حدوثه وهي اما ان كانت مشتملة
على الواجب او لم تكن بل كانت متضمنة تمامها فان كانت مشتملة على الواجب
فقد حصل المرام ولئن كانت ممكنة بكلها فلا بد لها من علة تامة ايضا مقارنة
لها في ان حدوثها لما مر الان فهي اما واجبة او ممكنة وعلى هذا فاما ان ينتهي الى
الواجب فقد تم الغرض وان لم ينته فيلزم التسلسل وتلك السلسلة تكون
في ان واحد وهو ان حدوث الحادث لما بينا ان الكل يجب ان يكون في ذلك الان

تشمله بالابدهم

ويكون غنية عما كانت خارجا عنها لكونها مشتملة على جميع افرادها لان التقدير ان
العلل التامة لافرادها مجتمعة فيها واذا تحققت افرادها تحققت بكمالها فتكون غنية
عن الخارج وهو محال لانه حينئذ تكون معلولة قبل ذلك الان او لم تكن فان كان فيلزم
الترجيح بلا مرجح لعدم احتياجها الى الخارج في الان بعد ان لم تكن حينئذ قبل ذلك الان في
لم يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال ج كل حادث
لا بد له من علة مستقلة وهي العلة التي يجب المعلول بها فان كانت واجبة او مشتملة
على الواجب فقد ثبت المطلوب وان لم يكن كذلك بل كانت ممكنة بتمامها فلا بد لها من علة
مستقلة واجبة او مشتملة والا لعاد الكلام فيها فاما ان انتهت العلل الى الواجب
او المشتملة عليه او لم تنته بل تسلسلت فلا بد لتلك السلسلة من علة مستقلة غير فرد من
افرادها لان اي فرد يفرض علة لها يكون الفرد اولى بعلية السلسلة كما مر في ابطال
التسلسل واذا كانت لها علة مستقلة غير فرد من افرادها فلا بد ان يكون خارجا عن فرد
من افراد السلسلة فتلك العلة اذا لم يكن شيء منها بل يكون الكل بغير السلسلة
السلسلة سوى حدوث العلل اولا فلا تكون علة السلسلة واذا تحقق بعض
افراد السلسلة فتلك العلة يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص لان كل فرد يفرض يكون له علة في تلك السلسلة وقد علم ان توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص محال وهذا البرهان يدل على ان
د جملة الموجودات مشتملة على واجب الوجود اذ لو كانت بأسرها ممكنة فلا بد لها
من علة

من علة تامة وهي اما نفس الجملة او جزؤها او خارج عنها او مركب من الداخل والخارج
والاقسام بأسرها باطلة اذ الاول يستلزم كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده
عين ذاته لكن الجملة ممتنعة لتركبها من الممكنات والممكنات جائز الوجود فكيف ما تركب
منها فيلزم كون الممكن واجبا والثاني فهو ان يكون العلة التامة جزء الجملة يقتضي
كون الجزء علة لما يتوقف عليه الجملة وذلك محال لانه يقتضي الجملة على نفسه وعلى سائر الاجزاء فيلزم
استغناء الكل عن الجزء الثالث فهو ان العلة التامة خارجة والرابع وهو ان مركب
من الداخل والخارج لوجهان خلاف المقدر لان الخارج في الثالث والرابع لو كان ممكنا
لم يكن خارجا لان المقدر ان الجملة جملة الممكنات ولو كان واجبا لم يكن كل موجود
ممكنا والمقدر انه كذلك فعلى كل تقدير يلزم خلاف المقدر ه لو وجد ممكن لوجد واجب
الوجود واللزوم حق اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلا بد له من علة تامة ويلزم
كونها اما واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها فلا بد لها من علة
تامة وهي اما نفس العلة التامة الاولى او جزؤها او خارجا عنها او المركب من الداخل والخا
والكل باطل اما الاول فلانه يوجب تقدم الشيء على نفسه لان العلة يجب ان تكون سابقة
على المعلول ولا كان الشيء لنفسه بحيث تقدمه على نفسه واما الثاني فهو ان
تكون علتها التامة جزءها فلانه يقتضي ان لا تكون العلة التامة تامة لانه
يلزم احتياج الجملة الى خارج واذا كانت الجملة محتاجة الى خارج كانت معلولة

اضافيا الى ذلك الخارج فلا يكون العلة التامة جملة ما يتوقف عليه فما قلنا انه
يلزم احتياج الجملة الى خارج لان ذلك الجزء ممكن فله علة تامة وعلته لا تكون
الجملة والا لزم الدور ولا البعض الاخر من تلك الجملة والا لكان ذلك البعض اولى
بالعلية لانه يكون تاثيره في الجملة اكثر من تاثير ذلك الجزء لما مر في ابطال التسلسل فيحتاج
يحتاج الى الخارج ويلزم الخ واما الثالث فظاهر وكذا الرابع لكنهم لم يلزم ان لا يكون العلة
التامة تامة لاحتياج المعلول الى ذلك الخارج وهو باطل فلا يلزم الخ
الاول وهو الاستغناء عن جميع الاجزاء بل انما يلزم الاستغناء عن بعض الاجزاء

و الحوادث موجودة فلها علة تامة وهي يجب ان يكون واجبة او مشتملة
على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها لزم احد الامور الثلثة الممتنعة كون العلة التامة
غير تامة او انقلاب الممتنع ممكنا او الرجحان بلا مرجح لانها ان كانت ممكنة بتمامها فاما
ان يكون لها علة خارجة اولم يكن فان كانت يلزم كون العلة التامة غير تامة
لاحتياج المعلول الى تلك العلة الخارجة بناء على انه لم يكن لها علة خارجة
فتكون مستقلة بذاتها ولا علة لها ان تكون ممكنة فلما يحددونها اولم تكن
فان لم تكن يلزم انقلاب الممتنع ممكنا وان كانت ممكنة يلزم الترجيح بلا مرجح
وهذا البرهان ايضا بديع وتقريرات الناظرين ايضا بديعة قال المحشي
الثالثة اي قوله في حالة واحدة لا حاجة انظر البرهان على هذا المطلوب ولكن

في توحيد الواجب تعالى

في كتب القوم ما يعتد به ثم سنذكر ما قيل وما سنح لنا برهانا نحن فنقول ان
الواجب اثنين فلكل واحد منهما امتياز عن الاخر وواحد الوجود من حيث هو واجب الوجود
الا ان هذا الواجب مشتمل على الجلاء بنفس الواجب والواجب هو النفس
الواجب في الواقع من حيث هو الواجب وهو مشترك بينهما فيفرض هذا
مثلا لا يخ من ان يكون غير واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود او لم
يكن فان كان متعينا بحيث وجد الواجب وجد هذا النفي ضرورة وحيث
وجد هذا النفي وجد هذا النفي فيلزم ان يكون الواجب واحدا والتعدد
الكثير واحد هف ولئن لم يكن هذا النفي عين الواجب بحيث هو فلا يخ
من ان يكون لازما له او لم يكن فان كان لازما فلا يوجد الواجب بدون هذا
النفي بحيث وجد الواجب لزم هذا النفي ويلزم كون الواجب واحدا على
تقدير ان لا يكون احد الامرين ولئن لم لازما فيجوز انفكاكه عنه بحسب ذاته لان
ما لا يكون لازما للشيء جاز انفكاكه عنه نظرا الى ذاته والا لكان لازما واذا جاز انفكاكه
عنه بحسب ذاته فلا يخ من ان يتحقق في نفس الامر انفكاكه مع الواجب من حيث هو
او لم يوجد فان لم يوجد صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع لانه لما وجب
انفكاكه مع الواجب بذاته ولا يعرض صح وقوع انفكاكه في الواقع وهو الانفكاك
الوقوعي كما عرفت فحصل ان صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع صح انفكاك

الوجود عن الواجب لان النفي لازم للوجود الخارجي كما عرفت في فصل النفي وجواز انفكاك
اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم ولو وجد شيء يستلزم اتصاله مع الواجب فلا يخ من ان
يكون ذلك الشيء منفصلا عن ذات الواجب او متصلا فان كان منفصلا يلزم احتياج الواجب
في بعض اللوازم لوجوده الى منفصل فيلزم احتياجه في وجوده الى منفصل وهو خرج عن كونه واجبا
ولو كان متصلا فاما ان يكون ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو او لم يكن فان كان لازما
يلزم لزوم هذا النفي للواجب من حيث هو الواجب لانه ح يمتنع انفكاكه عن الواجب
والتقدير انه ليس بلازم هذا خلف وان لم يكن ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو فاما
ان يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب اولا فان وجد عاد الكلام فيه انه لازم للو
من حيث هو اولا فان كان لازما يلزم خلاف المقدر كما مر ولو لم يكن لازما فاما ان لم
يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب جاز انفكاكه عنه بحسب الواقع وانفكاك النفي
كما مر ولو وجد عاد الكلام فيه فاما ان ينتهي الى ما لا يكون له ما يوجب اتصاله مع الو
او يتسلسل والاول يوجب صحة انفكاكه وانفكاك النفي والثاني يستلزم المح وهو التسلسل
ويمكن ان يقال التسلسل لا يكون مجموع الافراد من السلسلة لازما للواجب من حيث هو
لان السلسلة انما تلزم لعدم لزوم شيء من الافراد فيجوز انفكاكه عن الواجب من حيث
هو وانفكاك النفي والوجود للا مر فان قلت سلمنا ان الافراد غير لازمة لكن لكل منها
ما يوجب اتصاله مع الواجب الى غير النهاية فكيف يجوز انفكاكها عن الواجب حيث

هو قلت

هو قلت ما يوجب الاتصال انما يفيد عدم الانفكاك لو كان لازما للواجب من حيث هو
وليس كذلك لانه كلما يوجب الاتصال جاز انفكاكه عن الواجب على التناوب فجاز انفكاك
الكل ونقول لا يخ من ان يكون هذا المجموع لازما للواجب من حيث هو او لم يكن فان
كان لازما يلزم لزوم النفي له والتقدير عدم لزومه ولو لم يكن لازما جاز انفكاكه
وانفكاك النفي احتجت الفلاسفة على وحدانيته بان الواجب لو كان اكثر من
واحد كما يقال اثنين مثلا لكان الوجوب بالذات مشتركا بينهما وفرضنا لم يكن الو
جوب عين الماهية فيكونان مشتركين في الحقيقة وح لا يخ من ان يكون احدهما ممتازا
عن الاخر او لم يكن فان لم يكن امتنع التعدد اذ التعدد بدون الامتياز مح ولو كان
احدهما ممتازا عن الاخر لا يمكن ان يكون المميز فصلا لان الفصل جزء والواجب منزه
عن الجزء والا يلزم حاجته الى الغير بل يكون عارضا والعارض يحتاج الى علة لانه
علة معلوله لو كانت حقيقة الواجب تمنع التعدد لانه ح يمتنع انفكاكه عن حقيقته
الواجب فلا يكون الواجب الا واحدا والتقدير خلافه ولو كانت علته غير حقيقة
الواجب فاما ان تكون صفة اخرى او امرا منفصلا لا تجوز ان يكون صفة اخرى لان الا
الكلام فيها في ان علتها الحقيقة او صفة اخرى فيلزم ان يكون علته امرا منفصلا
ويلزم احتياج الواجب في تعينه الى منفصل وهو مح وهذا مبني على كون الوجوب
عين الحقيقة ومعلوم انه ليس كذلك احتج الامام على هذا المطلوب بان وجوب
الوجوب بالذات لو كان مشتركا بين اثنين لكان مغايرا لما به امتاز كل واحد

لكان مح

منهما عن الآخر ومعلولية كل واحد منهما مركبا منهما من ما به الاشتراك وما به الامتياز فإن لم يكن بعض
الجزئين علة لبعض كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هف ولو كان بينهما علية فإن كانت
الهوية للوجوب كان الوجوب معلولا للغير هف ولو كان الوجوب مستلزما لتلك
الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو ليس بواجب هكذا ذكره المحصل وعبارته
عن جادته على ما عرفت اذ لا يلزم من اشتراك الواجبين في الوجوب بالذات واشتمالهما
بالهوية كونهما مركبين ولو لم هذا ثم الحاجة الى الباقي اذ ينفع الكلام ح وايضا الا
ستلزام لا يوجب العلية حتى يلزم المح واصلاح عبارته لو تعدد الواجب يلزم لكل منهما
ما به الاشتراك وما به الامتياز فاما ان يكون احدهما علة للآخر او لم يكن فان لم يكن
لزم ان يكون اجتماعهما لعلة منفصلة ولو كان احدهما علة للآخر فان كانت الهوية علة
لزم كذا ولو كان ما به الاشتراك فكذا هذا حاصل كلامه وعلى التقديرين للمعقول فيه
نظر اذ سلمنا استحالة اجتماعهما لعلة منفصلة لكن لم لا يجوز ان يكون النسبة ذات الو
اجب فان قلت ح يلزم ان يكون الوجوب بالذات والتعين معلولين وكل معلول
ممكن وكل ممكن جائز الزوال قلت الممكن الغير بالغير ومعهما غنا بذات
الله تع وكذا النقض لو كان علة للوجوب لا يلزم المحال بجواز صيرورة المعلول واجبا
لغيره كما ذكرنا ووجه آخر منقول عن الحكيم وهو ان الواجب لذاته يستحيل
ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتا لهما بمعنى حقيقة لهما او عرضا
لهما او ذاتا لاحدهما عرضا للآخر فان كان ذاتا لهما فالخصوصية وهو ما

بعنا

عما به كل واحد منهما عن الآخر لا يخلو اما ان يكون داخلا في المعنى المشترك على الاول فساد
ويلزم التركيب ايضا وهو مح وهو خارج عنه فح يكون محتاجا ممكنا فلا يكون واجب
الخصوص ايضا ممكن من حيث انه مخصوص وهو مح ولو كان الواجب المحمول
على الاثنين عرضا لهما او لاحدهما فهو معروض لا يكون واجبا في ذاته بل بالغير وانه مح او
نقول يلزم ان لا يكون الواجب من حيث انه واجب واجبا بل ممكنا لكون الواجب المحمول
ح ممكنا لما مر في الخصوصية وفيه بحث لان المجموع من الذات والصفة لو لم يكن واجبا
لكون الصفة محتاجة الى الذات لا يلزم كون الذات ممكنة وايضا كون الذات واجبة
معناه ان الذات موصوفة بالوجوب لان الوجوب نفسها اذ هو ووجه آخر
لو كان الواجب اثنين فاما ان يكون مجموعهما محتاجا الى واحد منهما او لا يكون ولا سبيل
الى شيء منهما فانه لو كان محتاجا يلزم ان يكون مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى الغير لجواز زواله
وزوال المجموع اما بزوال احدهما او كليهما ولو لم يكن محتاجا يلزم استغناء الكل
عن الجزء وهو مح وفيه نظر لان مجموعهما محتاج الى الآحاد لا ذاتيهما وهي غنية
بما فيه ... الى ما في ... بالصفات ووجه آخر الاله واجب للعالم وغير
الواحد غير واحد ما لا اله واحدا ما لم الاله واجب للعالم فظاهر والا لزم الدور
او التسلسل واما المغير الواحد غير واحد علة مستقلة الواحد بالكل ذا العالم و
اذا كان تغير الواحد غير واحد كان الواجب ... ومنه بحث لانه لا
اراد بقوله غير الواحد غير واجب انه غير واجب بذاته فله ثم ذلك اذ لا يلزم

عينها

وجوب الواجب ... بالذات ... بالواجب ... ولكنا لا يلزم ... ادلا ... الواجبين

من دون الاله واجبا لحصول العالم كان غيره غير واجب بذاته ولو اراد انه غير واجب
لحصول العالم فذاك مسلم لكن لما يلزم كونه غير واجب في نفسه واحتج المصنف
على وحدانيته الذي بناء على نفي التمانع بانا لو قدرنا الهين الى اخره كما ذكره في الكتاب
قوله فقيد بانه معنى يعني يقصد كل واحد منهما في الازل فيريد ان يفعل الفعل
الفلاني فيما لا يزال في ان كذا وكذا قوله لان افعال العباد مسبوقة بالدواعي
وهي لا تكون بفعل العبد والا لوجب للداعي داعية اخرى وتلك الداعية ايضا
لو كانت بفعله لوجب داعية اخرى على هذا ويتسلسل بل تكون من الله ولقائل ان يقول
سلمنا انه لو كانت الداعية باختيار العبد يلزم مسبوقيته بداعية اخرى لكن
لم لا يجوز ان يكون بما تقتضيه طبيعته كالجوع والعطش وطلب لذة او غير ذلك او
بالوجوب او الشياطين وغير ذلك واعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي صانعين
قادرين على جميع الممكنات فاعلين معا في حالة واحدة لا غير لانه لو كان احدهما
واجبا موجبا لبعض الاشياء لا ينتج هذا الدليل ولو كانا فاعلين لكن كل منهما
على بعض الاشياء لا ينتج ايضا ولو كانا قادرين على جميع الاشياء لكن يفعل
احدهما في وقت والاخر في وقت اخر لا يلزم شيء من المحالات وقد اختصر
هذا الدليل بوجه لطيف وهو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان
اتفقا لما ان يفعل كل منهما ما يفعل الاخر او يمانعا ولا يستقل الى شيء منهما لا يمانعا
ان يمانعا يلزم فساد العالم او جمع الضدين لتمانعهما في الفعل والعدم [illegible]

فاما

فاما ان يصح منهما المخالفة او لا ولا يستقل شيء منهما اما الاول فلما بينا من استحالة المخالفة
وصحة المحال محال واما الثاني فلانه يلزم عجزهما عن تنفيذ ما شاءا من ان يفعلاه والعجز على
الله محال وهذا تقرير بديع وابدع اللطف انه تعالى لو امكنهما المخالفة لزم العجز
وان لم يمكن يلزم ايضا العجز قال واذا تعود ذلك الى اخر الصحيفة اقول المذكور
طوايف كما ذكر في الكتاب وذلك ظاهر ودليل التثنوية انا نجد فاعل احدهما
فاعل الخير والاخر فاعل الشر فيما ذكره المجوس في العفن البلاد والنسطورية
والملكانية واليعقوبية من النصارى والاقنوم باللغة السريانية الخاصة الجوهرية
كالضاحك للانسان وانه جوهر والالفاظ ان يحملوا على الجوهر والذي عندهم
جوهر يعني انه قائم بنفسه مستغن عن المحل واراد بها الكلمة العلم وقال الكلام قوله
وهذه الثلاثة واحدة في الجوهرية اي واحدة بالذات اي ما يصدق عليه
عليه هذه الثلاثة شيء واحد كما يصدق على الانسان انه انسان وضاحك
وكاتب قولهم ونقدس بروح القدس ارادوا به الروح الطاهر لانها
حياة الله التي سموها روح القدس والامانة قولهم المسيح جوهرين جوهر
جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي لانه يلزم حلول الجوهر اللاهوتي [illegible] قالت
الملكانية المسيح جوهران اقنوم واحد اي صار جوهران بالاتحاد اقنوما
واحدا اي صار احدهما بعينه نفس الاخر وقبلها [illegible] من الحوادث
[illegible] علينا انك تقول قال الى كذا وكذا امرني بكذا وكذا امرنا

في اختيار الواجب تعالى

اما كونها حاوية عيني علم بما ذكره الكتاب من لفظ الانجيل والثاني ظاهر قال الصحيفة
الرابع في بيان صدور الفعل المقول ما تقابل الكرة اقول اختلف العقلاء في كيفية صدور
الفعل عن الله تعالى فقال المليون ان افعاله تصدر عنه باختياره وارادته فهو فاعل بالا
ختيار ويريد به العالم وقالت الفلاسفة ان افعاله تصدر عنه بالايجاب فهو موجب
على هذا الرأي وتحقيق هذه المسئلة من اهم المهمات اذ النزاع مبنية على كونه فاعلا
بالاختيار ومن ثمة مسائل الحكمة بل معظم مسائلها موقوفة على تحقيق هذه المسئلة
واكثر الخلافات بين الفلاسفة واهل الملة راجع اليها وتحقيقها يبتني على حرف
وهو ان حدوث الحوادث دال على كونه تعالى مختارا لان التغير الثابت في وهذه
المقدمة يلزمها الفلاسفة والتزموا تكلفات كثيرة تفصيا عنها فقالوا انما تصدر
عنه الحوادث بتوسط العقول والنفوس بشرط امر غير قار الذات كالحركة
والزمان فيصير كل جزء منها مع العلل القديمة سببا لحدوث حادث فورد عليهم
ان هذه الاجزاء الحادثة كيف تصدر منها فاحتاجوا الى بيان كيفية صدور تلك
الاجزاء الحادثة عن العلل القديمة فتعذر عليهم ان يقولوا هي تحدث عن القديم بشرط
امر اخر غير قار الذات نحوها من التسلسل فذهبوا الى ان كل سابق من اجزاء ذلك
المنقضي يفيد استعداد اللاحق فيفيض القديم مع ذلك الاستعداد على تمامه
لوجود اللاحق ويجب صدوره ح ولا يمتنع الاحتياج الحادث الى غير تلك
الاجزاء واستعدادها فلزمهم من هذا الاصل قدم الحركة والزمان والعالم اما قدم

الحركة

الحركة فلانهم جعلوها شرائط لحدوث الحوادث من القديم واحتاجوا في كل حادث
منها الى سابق بعينه حتى يصدر عن القديم فلكل حادث سابق الى غير النهاية واما الزمان
فلان الحركة لابد وان تقع في الآن لما مر ان كل حركة تقع في حال وجوده واما
العالم فلان الحركة لابد لها من المتحرك والمتحرك اما هو الجسم فيلزم قدم جسم متحرك
ازلا وهو الفلك فيلزم قدمه والفلك عندهم لوجه دون العناصر لان الحركة تغيير
تاما للحركة والعناصر اما وتحصل المتوسطات كما هي فيلزم قدم العالم ويلزم
اعداد السابق للاحق بالذهاب الى الموضع فان من اراد ان يذهب شاخ
فلا يمكن صدور الخطوة الثانية منه الا بعد صدور الخطوة الاولى ولا الخطوة
الثالثة الا بعد صدور الخطوة الثانية وعلى هذا كل خطوة سابقة معدة
للاخرى الى اخر المسافة فهذه هي قاعدة اصل الفلسفة ومع بقائها يمتنع اثبات
صدور حدوث العالم وبيان كونه تعالى مختارا لانهم جعلوها مستندا في
اعتراضاتهم على ما يبتني حدوث العالم وكونه تعالى مختارا او ما دفع احد
من العلماء هذه القاعدة بل ما ادركوها في كتبهم اصلا فعلينا ان نطلع المحققين بوجه
يندفع مستندهم ونحن بعون الله وتأييده نبين فساد هذه القاعدة
ونذكرها على وجه ينقطع مستندهم اما فساد هذه القاعدة فلان العلة
التامة متى كانت تامة تأثر الموجب الثابت الذات الثابت التأثير بحصول
الاستعداد اللاحق بالسابق كان المقتضي المؤثر هو هذا الموجب الثابت

صرفه لان الاستعداد الحاصل اللاحق هو الامكان الاستعدادى الذى هو القابلية
التامة والقابلية لا مدخل لها فى المؤثرية لان القابلية بذات المعلول والمؤثرية
بذات المؤثر فلو كان المعصى المؤثر هو الموجب الثابت والموجب الثابت الذات
التأثير يمتنع ان يعصى النفس الذى هو الانقلاب من حالة الى اخرى هذا امر بديهى
والاجزاء المنحصرة لان معصى الموجب الثابت التأثير لا يمكن ان يعصى جزء جزء
بسبب زواله فيمتنع تحقق الجزء الاخر فان قلت نحن لا نقول ان الموجب الثابت يعصى
المعصى وكيف يقال هذا بل نقول انه يعصى كل جزء من اجزاء المعصى كالحركة مثلا
بشرط حصول الاستعداد من سابقه ووجود ذلك الجزء لا يبقى الا انا واحدا فلا يبقى
استعداده الثانى حتى يحصل من الموجب الثابت وعلى هذا فى جميع اجزاء
المعصى فان اجزاء الحركة الموجودة فى الخارج ليست الا الانات وتوسطات
متعاقبة وكل توسط وضع يصح بقاءه انا انا فتنقطع الحركة فعند حصول
الاستعداد وتأثير الثابت يعنى ابدا وكذا اجزاء الزمان الموجودة فى الخارج
ليست الا انات فكلما انعدم بقاؤه يتقرر الحالة المنتقرة جاء غير متصل ولئن
سلمنا امكان زوال استعداد اللاحق لكن لم لا يجوز ان يبقى بعد اللاحق
امر يستعد لانه لو كان كذلك فلا ح اما ان يتم استعداد اللاحق عند
وجود السابق او بعد عدمه ولا سبيل الى شىء منهما لانه ان تم عند
وجود السابق والا يلزم اجتماع جميع اجزاء المعصى دفعة لحصول العلة التامة

وعلى اللاحق

للاحق عند وجود السابق فيلزم اجتماع اللاحق مع السابق وكذا اجتماع
السابق مع سابقه وعلى هذا فيلزم اجتماع الجميع ويلزم من هذا اجتماع جميع الحوادث
الحوادث الحاصلة بتعاقب اجزاء المعصى ولا خفاء ان يتم عند عدم السابق ولا
لكان عدم السابق شرطا لتمام استعداد اللاحق وعدم السابق ايضا حادث
فصدوره عن الموجب الثابت اما ان يتوقف على تعقب اجزاء او على معد سابق
والاول يوجب ما هربوا عنه من لزوم التسلسل والثانى هو ان يتوقف على معد
سابق ايضا لانه لا يخلو من ان يلزم معه وجود السابق اى الذى هو العلة
عليه او عدمه فان كان السابق لا يجوز ان يتم استعداده عند حصوله والا لما
تأخر عنه لحصول علته التامة فيلزم اجتماع السابق مع علته وهو محال وان كان فانه
سابقا اخر يعود الكلام فى انه تمام استعداده هل يتم عند وجود ذلك السابق او
عند عدمه فان تم عند وجوده يلزم اجتماعه مع ذلك السابق فلا يكون السابق
سابقا ولئن تم عند عدمه يلزم عدمه شرطا فى تمام استعداده وعلى هذا يلزم
الدور او التسلسل فان قلت جاز ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق
لكن لا يوجد اللاحق لوجود المانع وهو وجود السابق قلت هذا لا يضر
لان عدم السابق يكون شرطا لوجود اللاحق ويعود الكلام كما مر
الى هنا وايضا المراد بالاستعداد التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع
الموانع فمتى تحقق المانع يمتنع تحقق الاستعداد التام فعلم انه لا بد للسابق

في وجود اللاحق فيحتاج الى حادث آخر ولزم ما هربوا عنه من لزوم التسلسل
واما حديث الذهاب فليس بشيء لان المتحرك لو انتفى الحركة من الحد الثاني امكنه
الحركة قطعا واما يتوقف الحركة الثانية على الاولى بشرط ان لا يكون المتحرك على
ذلك الحد بل على الحد الاول مع وجوب الحركة الثانية على الاول بعد الشرط لا يوجب
توقفها عليها بحسب الذات وهذا امر بين فعلم ان المبدع لو كان موجبا لما وجد
حادث فيه الا لزم الدور او التسلسل وينعكس بعكس النقيض الى قولنا لو وجد
حادث لما كان الله موجبا وهو المطلوب وهذا برهان قاطع يبطل قول الفلاسفة
بالكلية اذ يبطل مستندهم في اصلهم واحتج المليون على كون الله تعالى مختارا
بوجوه ما تضمنت بطلان مستندهم لاجرم دفعها الفلاسفة مستندين الى هذا
المستند وزعموا ان الحق معهم ونحن نكلمهم بما يليق بحسب المنع وما اجابوا عنه
ومن تصدى الجواب عنه ... بوجه عن شيخ منها ما ذكره الامام في المحصل
وهو قولنا مؤثر العالم اما ان يصدر عنه الاثر مع امتناع الا يصدر او مع جواز الا
يصدر والاول باطل لان تاثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه
قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما
عاد الالزام وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه عن الواجب كالكلام في
الاول ولزم التسلسل اما معا وهو باطل او لا الى اول فيلزم منه حوادث لا الى
اول وهو باطل ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا نعني بالمختار سوى ذلك هذا

ما ذكره

ما ذكره وفيه تنبيه على ان نقض كل منهما ممنوع عندهم لان كان الاصل الاول حدوث
العالم والثاني امتناع حوادث لا اول لها ومنها انهم قالوا الحوادث مستندة
الى المبدع اما بوسط او بلا وسط فلو كان الله موجبا فصدور الحوادث عنه اما
ان يتوقف على شرط او لا فان كان لم يتوقف لزم قدم الحادث وان توقف
على شرط قديم لزم ايضا قدم الحادث وان توقف على شرط حادث عاد
الكلام في ذلك الشرط الحادث في صدوره عن المبدع ولزم التسلسل وهو
ما احالوا ان التسلسل انما يلزم محالا لو اجتمعت افراد السلسلة معا لكن
لا يجوز ان يكون على طريق التعاقب بان يكون قبل كل حادث حادث بعده
الى غير النهاية وما اجاب المتكلمون عنه بل دفعوا الى المخصلات وما
ذكروا شيئا يعتنى به وتمسك بعضهم بالبديهة ومنها انهم قالوا لو كان المبدع
موجبا لزم قدم الحوادث اذ يجب صدور المعلول الاول عنه والمعلول
الثاني عن الاول والثالث عن الثاني وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم قدم
جميع الاشياء ولزم قدمها واجابوا بانه لم لا يجوز ان يكون شيء يقتضي
الآخر بل يكون كل جزء منها مع الواحد علة لحادث ويلزم من ذلك التعاقب
وعلى هذا الى غير النهاية الركن الثاني في هذا المقام وهو منقض لدفع
مستندهم وهو قولنا المبدع لو كان موجبا لما وجد حادث اصلا واللازم باطل
اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فعلته لا يكون صادرا عن الواجب اما بوسط

او بعد ونشرط وح لاخ من لم يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او لم يتوقف
ولا يستلزم الشي بينهما لجواز ان لا يتوقف والا لزم احد الامرين الممتنعين وهو اما حدوث
القديم او قدم الحادث ولو توقف على شرط حادث فان ذلك الشرط علة فلذا لزم
احد الامرين الممتنعين ولم يكن حادثا خلافه ولو لم يكن حدوث ذلك الشرط في ان
حدوث ذلك الحادث والا لزم اما ان يحدث قبل ذلك الان او بعده فان حدث قبل
ذلك الان يلزم تخلف المعلول عن علته التامة لان الشرط مع الواجب يصير علة
تامة ولو حدث بعد ذلك الان يلزم تقدم المعلول على علته التامة وكلاهما باطل
وهذه المقدمات تنطبق تستلزم تتالي الشروط واذا كان حدوث ذلك
الشرط في ان حدوث الحادث يكون الكلام في كيفية صدوره عن الواجب انه لم
يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين الممتنعين وهو الاف
المتقدم ولو توقف على شرط حادث لزم حدوث ذلك الشرط في ان حدوثه على
هذا فيلزم اما احد الامرين الممتنعين او انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لانه لم ينتهي
الى ما لا يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد
الامرين المذكورين ولو لم ينته بل توقف كل شرط حادث على شرط اخر حادث يكون
في ان حدوثه الى غير النهاية ولا ينتهي الى الواجب لزم انحصار ما لا يتناهى بين
الحاصرين احدهما الله تعالى والاخر الحادث الاول وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصر
كما او نقول من الابتداء لو توقف الحادث الاول على شرط حادث يجعله ما يتوقف

صدوره عليها من الشرائط لا بد ولو لم يكن حادث في ان حدوثه لما صدر صدور تلك
الجملة عن الواجب لكونه لم يتوقف على شرط اخر والا لما كانت الجملة جملة ما يتوقف
صدوره والتقدير انها كذلك واذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفا على
شرط لزم احد الامرين المذكورين وهذه المقدمة في غاية الحسن فان قيل للخصم
ان يمنع قولكم الحادث يصدر عن الواجب اما بوسط او بغير وسط لان مذهبه
ان ما هيه المعلول الاول علة للاشياء لما ذكر وان من تلك صدور العقول والنفوس
ولذا نسبناها لغير الواجب اما الماهية فكلها غير مجعولة عندهم واما
الامكان فلانه معلول للماهية قلنا قد بينا فيما ذكرنا هذه المقالة حيث بينا
صدور العقول والنفوس وتقدير تسليم ما ذكره ثم لا تؤثر الماهية في شي
ما لم يتحقق في الخارج اذ المعدوم لا اثر له وكذا معلولها لا يؤثر لانه اما سلبي
او اعتباري لما بينا في المبادي وتحقق الماهية انما كان بالواجب فقد انتهى
الصدور الى الواجب فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض الشرائط ارادة مختار
سوى الله تعالى قلنا لا يلزم شي مما ذكرتم من الحدوث الا لارادة لا تحتاج الى مرجح لان
المختار قد يختار المرجوح والمساوي قلت لو كان الله موجبا بالذات
لما صدر عنه المختار لان المختار من شانه في طبع الفعل والاختيار فلما يتعين
الارادة والفعل اذا لم يكن شبيها او بعلتها ولما يتوقف تاثيره في ملكة
النفس والصدر اذا التاثير احدهما عن التاثير الاخر وطبع الموجب

متناهية لا محال هذه مقتضية للثبات والاتحاد والتأثير على نهج واحد ولهذا
ذهب الحكماء الى ان الموجب لا يصدر عنه ما له اختيار الا اذا كان اختياره على
وتيرة واحدة على منقطعة كما اثبتوا النفوس المحركة للافلاك على ان بعضهم
انكر هذا ايضا **البرهان الثالث** لعل تكن الواجب لما اختلفت الاجسام
في الاوصاف والآثار لما لازم ط اما الملازمة فلانها لو اختلفت لكان اختلافها
آثارها المخصص مستند الى الواجب ضرورة انه المكنات اليه والا لدار او تسلسل
واختصاص كل منها بموصوف لا بد ان يكون مستندا الى المخصص لامتناع التخصيص
بلا مخصص وذلك المخصص اما ان يكون نفس الجسمية او لازما من لوازمها او شيئا
آخر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فهو ان يكون المخصص نفس الجسمية او لازما من
من لوازمها فلانه يلزم تساوي الاجسام في ذلك فلا يلزم التخصيص واما جعلها
قسما واحدا لاشتراكهما في الحكم وهو كون الاحكام متساوية في ذلك واما الثاني وهو
ان يكون المخصص شيئا آخر فلانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشيء بذلك الجسم
ان مخصصه هل هو نفس الجسمية او لازمها او شيء آخر فيلزم اما الدور او التسلسل
سواء كان ذلك الشيء امرا منفصلا من الفلكيات او العنصريات او متصلا جوهرا
كما ذهب الفلاسفة الى انه صورة نوعية او عرضا من الاعراض واما بطلان اللازم
فظاهر فانه يلزم ان يكون امرا منفصلا من دائرة فاعل وهذا في
وضع من الفلكيات والعنصريات كان لما مكان للكواكب والخراقها ثانيا ان

في الاشياء قلت قد مر في البرهان الثاني ان الموجب لا يصدر عنه الحادث والمتأخر منه
او الاختلاف قد يوجد في مجاور الشيء ولا يوجد ذلك المعنى فيه بحيث يحصل العلاقة و
مجاوره لا يتعين لكون الاجسام قلت لان ذلك الجزء قابل لذلك المعنى دون المجاور
ملتبس ما دام الكلام في تلك القابلية انها لاي جزء لم يكن مخصصا وهو اما الجسم
او لازم له او غير ذلك الى آخره **البرهان الرابع** الواجب مختار لان صدور الفلكيات
مستند اليه لما مر ان لا يكون الفلك بسيطا كما ذهب اليه الفلاسفة او مركبا
فان كان بسيطا فاختصاص الكواكب والاقطاب الافلاك بمحالها اما ان يكون
بالايجاب الواجب او باختياره والاول باطل لان نسبة الايجاب للموجب الى اجزاء
البسيط واحدة فلا يقتضي تخصيص الكواكب والاقطاب بمواضع معينة فتعين ان
يكون بارادته ولو كان الفلك مركبا فاختصاص محال الكواكب والاقطاب في
الفلك بامكنتها المتساوية في الحقيقة بوذلك لان مكان الفلك هو الفراغ المتوهم
المشغول به ضرورة واتحاد المعنى اما بالايجاب او باختياره والاول باطل كما
بيانه والثاني هو المطلوب والمراد بالبسيط ان يكون كل جزء من الفلك مثل
الآخر في الحقيقة سواء كان بسيطا في الحقيقة اي من طبع واحد او مركبا
من الطبايع والمراد بالمركب ان يكون كل جزء منه مخالفا للطبايع واستدل
اهل السنة على هذا المطلب بان النطفة اما ان يكون بسيطة كما زعم الحس
او مركبة وعلى التقديرين يلزم ان يكون الموثر في اعضاء الحيوان واشكاله صانعا

فاذا حكينا لا بهما لو كانت بسيطة فالمؤثر في طبايع الاعضاء واشكالها اما طبيعة النطفة
او امر خارج لا جائز ان يكون الطبيعة والا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة لان
الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة اذا اثرت في شكل الجسم البسيط
حصل منه شكل الكرة لان الفاعل البسيط وهو الطبيعة الواحدة والقابل البسيط
وهو الجسم البسيط يحصل منهما شكل بسيط وهو الكرة اذ لو حصل المضلع فاختصاص
بعض اجزاء الجسم البسيط بشكل دون البعض يوجب الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الطبيعة
الى جميع اجزاء الجسم فتعين ان يكون المؤثر امرا خارجا فذلك الخارج اما موجب او مختار ولا
يمكن ان يكون موجبا والا لزم ايضا شكل الكرة لان للموجب نسبة الى الاجزاء البسيطة
واحدة فتعين انه مختار هذا اذا كانت النطفة بسيطة اما اذا كانت مركبة فيكون مركبة من
البسايط اذ كل مركب لا بد وان ينتهي تحليله الى البسايط والا لزم تركب الجسم من اجزاء
غير متناهية وح لا يمتنع ان يكون المؤثر في اشكال الاعضاء طبايعها الطبيعة والا لزم
ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها الى بعض لان كل بسيط يصير
كرة بل يكون امرا خارجا وهو لا يجوز ان يكون موجبا والا يكون الحيوان على شكل
الكرات المضمومة لان نسبة الموجب الى جميع اطراف الاجزاء البسيطة واحدة فيلزم
ان يكون كذا وفيه بحث لجواز ان يكون مزاج الاجزاء وامتزاجها مانعا من الكروية وذلك
لان كل مركب مغاير لاجزائه في الطبيعة والصفات للمزاج والامتزاج فكيف يلزم
الحكم بتلك المقدمة قال انما العلا نسبته الى اجزاء الصحيح اقول احتجت العلامة

على

على كون الله تعالى موجبا بانه واجب الاولى لو كان الواجب مختارا فاما ان يكون
الفعل اولى به من الترك او لا ولا سبيل الى شيء منهما لانه ان كان اولى به يلزم حصول
كمالاته وحصول ما فيه [illegible] مستكمل بغيره [illegible] ولئن لم يكن اولى كان عبثا
وهو غير جائز على القادر الغني الحكيم والجواب ان الفاعل قد يقصد الى ما يكون
اولى بالنسبة اليه لا استكماله به حاشا في تحصيل العالم [illegible] من الكمال لان حصوله
بدا به بعضها الى اولى الطرفين لا انما لنسبة اليه بل الى نفس الامر او بالنسبة
الى الغير لضرورة احد الطرفين اذ لا بد ان يفعل او يترك وح يكون اختيار
الاول عين الحكمة والكمال وتركه عين النقص والقصان وح لو اريد بالاولوية
المعنى الاول فنختار انه ليس اولى به قوله يلزم العبث قلنا لا نم وانما يلزم
ان لو لم يكن اولى بالمعنى الثاني وان اريد به المعنى الثاني فنختار انه اولى
قوله يلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا به قلنا لا نم انه يلزم الاستكمال لعلا
النقص قوله لضرورة احد الطرفين جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال فعل
الطرف الاولى ح بنفس الامر او بالنسبة الى الغير لاح من ملاحظة كمال او مراعاة
ثم لو فعل الطرف الاخر وذلك ضرب من الاستكمال فاجاب لرفع هذا انا بلزوم
لا نم لم يكن احد الطرفين ضروريا اما اذا كان فغاية الحكمة والكمال ان يختار الطرف
الاولى والسؤال المشهور على هذه الحجة انهم قالوا لا نم انه لو لم يكن الفعل
اولى به يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة

الى القديم واجابوا عنه بان ننقل الكلام الى ذلك القديم فنقول تأثيره اولى
في تلك الآثار او بالنسبة الى القديم لا يخلو اما ان يكون اولى به او لم يكن فان كان يلزم الا
ستكمال وان لم يكن يلزم العبث واعترضوا عليه بانه لا يلزم انه لو لم يكن اولى
به يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى به ولا تعلق الآثار او بالنسبة الى القديم وهذا
الاعتراض حق وعارضوا الحجة بان الباري لو كان موجبا لما صدر عنه اما ان
يكون اولى به او لم يكن فالاول يوجب استكمال ذاته به والثاني يوجب تعطيلا
بالذات بما لا يكون كمالا وذلك انه نقصان الذات وذلك لان الذات الكاملة
بما نفسه الكمال والناقصة بما يقتضي ما لا يكون كمالا وادعوا ان هذا اقوى
من حجتهم **الحجة الثانية** الواجب لو وجد لان يؤثر فيه لكانت ذاته او صفة
قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه واذا وجب كان موجبا لا مختارا ولو
كانت صفة حادثة عاد الكلام في ان مؤثرية تلك الصفة الحادثة اما لذاته
او لصفة قديمة او لصفة حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او التسلسل والثاني
ظ فتعين الاول واذا لزم دوام المؤثرية لزم نفي الموجب والجواب انه لا
يجوز ان يكون المؤثرية لصفة قديمة وهي الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية من دوام
الارادة اذ الارادة قد تتعلق على السابق كما يراد ان يقع الفعل الفلاني
بعد سنة او اكثر فيريد في الازل ان يوجد الشيء الفلاني في الوقت الفلاني
وقد ذكروا هذه الحجة بوجه آخر وهو ان تأثير الباري في العالم اما ان يكون قديما او

الاثر

حادثا

حادثا والثاني ظ فتعين الاول فلزم الايجاب ولئن سلمنا ان الثاني ظ لان تأثيره فيه
لو كان حادثا يكون تأثيره الله معلوم لزم ان يكون للتأثير اخر لان التأثير غير المتأثر
فان كان ذلك التأثير قديما لزم قدم هذا التأثير ايضا وان كان حادثا يعود الكلام
فيه ويتسلسل او يلزم تقدم الحادث والجواب ان الشيء اذا كان له ما به ما ينبغي
الشيء لا يلزم ان يكون هذا التأثير ما به اعلى تأثيره في الشيء والا لزم التسلسل في كل
ما له وجود كان ذلك التأثير قديما او حادثا ولو جعل ان معنى تأثير الشيء في الشيء
انه بالذات يثبت اثرا فيه وهذا المعنى يلزم ان يثبت اعدادات المؤثرية لا
بتأثير اخر لانه بذاته يثبت الشيء وهذا سر **الحجة الثالثة** الباري موجب
لانه عالم بكل المعلومات ومن جملة ما علم انه يصدر عنه والا الجهل عليه فما علم
وجوده يكون واجبا وما علم عدمه يكون ممتنعا فلا يتمكن من الفعل والترك لامتناع
ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان يكون موجبا والجواب انه لا يلزم
الايجاب اذ هو علم لا يجوز ان يعلم وقوع الشيء وكذلك انه يكون واقعا بقدرته
ومع ان يكون واقعا وقوعها بقدرته فيلزم تحقق القدرة لا رفعها ونقول
العلم بالوقوع تابع للوقوع لان العلم هو ادراك الشيء كما هو فلو كان تابعا لان
العلم امر نسبي فلو كان بين المنتسبين مع انه لا يجوز ان يكون الوقوع بالقدرة
فلو كان تابعا للقدرة فلزم ان يكون العلم تابعا للقدرة واذا كان تابعا لها
فلا يكون منافيا لها ولو نقول الوجوب والامتناع الناشئان من العلم تابعان

م

بلغ مقابلا

له مقدورا تابع للقدرة معلوما تابع للعلم والقصد والامتناع التابعان للقدرة
لا ينافيان القدرة بل يحققانها وهذا الجواب حسن يكمل الجواب العام الحجة الرابعة
لو كان البديع مختارا فاما ان يكون مخلوقه ممكنا في الازل او لا يكون ولا سبيل
الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكنا في الازل لجاز وقوعه فيه وذلك محال
لان فعل الفاعل يمتنع ان يكون ازليا لان المختار انما يقصد الى ايجاد المعدوم
ولا يدعو داعي الايجاد الا الى المعدوم واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل
ثم صار ممكنا فيما لا يزال لان التقدير انه مخلوق الله فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع
الى الامكان وهو محال والجواب انه لم لا يكون ممكنا لكونه ممكنا بالامكان الذاتي
فيصدق انه ممكن في الازل قوله لو كان ممكنا فيه لجاز وقوعه قلنا لا نسلم جواز
وقوعه لجواز ان يكون ممتنعا بالغير والامر كذلك لانه فعل الفاعل المختار ولئن
اراد لكونه ممكنا الامكان الوقوعي فنختار انه ليس ممكنا في الازل قوله يلزم
الانقلاب قلنا لا نسلم انه يلزم الانقلاب المحال انما هو الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي لا من الامتناع بالغير الى الامكان الوقوعي الحجة
الخامسة البديع موجب لانه لما استجمع جميع ما لا بد منه في التاثير وجودا
كان او عدميا امتنع الترك لان تخلف شيء مما لا بد منه امتنع الفعل واذا لم
احد الامرين وهو اما امتناع الفعل او امتناع الترك يلزم ان لا يكون قادرا
اذ القادر هو الذي لا يمتنع الفعل والترك والجواب لا نجوز ان يكون بعض
ما

ما لا بد منه احساس الداعي وتعلقه به وحينئذ لو وجب الفعل او الترك لا يلزم انتفاء
القادرية ثم قوم من حكماء الاسلام ارادوا التوفيق بين الفلسفة والشريعة
فجعلوا الموجب مختارا ايضا بالتفسير الذي ذكرتم للمختار وهو انه الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا التوفيق يلازم مع هذا التفسير صادق
على الموجب لانه يصدق عليه حال صدور الفعل عنه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل
لان صدق الملازمة لا يستلزم صدق طرفيها كما في القادر فانه اذا
شاء شيئا وجرى بالحادثة يصدق عليه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل مع انه لا
يصدق عليه في تلك الحالة شيء من طرفي الملازمة وعند التحقيق اذا لم
يشا ان لا يفعل يمكنه ان لا يفعل لانك قد عرفت ان الموجب بالحقيقة صدور الاثر
عنه وجوبا لو فرضنا انه ان شاء ان لا يفعل يمتنع ان لا يفعل فلا يصدق عليه
هذه الملازمة خاتمة الموجب لا يجوز ان يتأخر اثره عنه زمانا والا ثبت ما يجب
ان يكون حاصلا اي يكون الموجب علة تامة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
واما المختار فيجوز تأخر فعله عنه بالزمان لان الفاعل المختار لا يقصد الى
تحصيل الحاصل بل الى المعدوم ولا يدعوه داعي الايجاد الا الى المعدوم
وهذا امر ضروري فيكون فعله متأخرا عنه بالزمان فهذا عام في كل مختار سواء
كان واجبا او ممكنا واما الوجه الخاص بالواجب اي اذا كان الواجب
مختارا فيجب حدوث فعله وذلك لانه يجب ان يكون اثره حادثا اذ لو كان قديما

مصاحبا له عند حصوله لها بالنسبة الى ذاته والالتفات من خارج ويلزم منه ان الواجب
عن العلم وايضا لو كان شاعرا بذاته لما كان مختارا في افعاله لانها حادثة واذا كان
بانها حادثا كان ايجاده لها حادثا وهو المط قال الصحيفة الخامسة في علم الله
الاحرها اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم الا طائفة من قدماء الفلاسفة
ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من اهل الملة الى انه عالم بجميع المعلومات وقال
الباقون انه عالم بالبعض والقائلون بالبعض فرقتان الفرقة الاولى الفلاسفة
فمنهم من قال انه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي
كما يجيء ومنهم من زعم انه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم من زعم انه يعلم ذاته دون الغير
والفرقة الثانية اهل الملة فمنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها
وقبل ذلك انما يعلم الماهية وهو مذهب هشام بن الحكم واتباعه ومنهم من
زعم انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم من ذهب الى انه يعلم بعض المعلومات فقط
ما الدليل على انه عالم انا بينا انه فاعل بالاختيار والفاعل المختار لا بد له
ان يعلم ما يفعله بالقصد فيكون عالما ولان افعاله على الترتيب العجيب والتأليف
اللطيف بل العجيب كتشريح بدن الانسان والحيوان وتركيب الافلاك كما اشتمل
عليه كتب التشريح والهيئة وكل ما هو كذلك فهو عالم ضرورة كما من جبل على
الناس منفعة قال لا يقال لو لم يكن الواجب موجودا لم يكن خالق
العالم بل خالق العالم هو الواهب فان النحل فانه تفعل فعله محكما

وهو

في علم الله تعالى

وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوانات فانه تفعل افعالا محكمة ولا علم
لها بذلك وغيرها فانه تفعل افعالا عجيبة كالحجر الزكي في نزول الثلج والمطر
مع عدم العلم والجواب عن الاول ان صاحب الدخول فاعل بالاختيار
فيشترط له جميع المقدمات وافعاله بعد اراداته فيكون عالما بالجميع وعن
الثاني ان النحل حيوان يفعل فعله محكما فهو عالم بذلك الفعل ونحن نقول ان الله
تعالى اعطى النحل الحكمة فوضع علم ما يحتاج اليه لا نسلم انه طبيعة له وافعال الا
تمام غير مختلفة محاذية بل ينكره طبيعته فيها ولهذا يلزم العلم احتج من نفي العلم
على انه تعالى غير عالم مطلقا بوجهين ا لو كان الواجب عالما لكان علمه اما غير ذاته
او عين ذاته وذلك ظاهر والجواب انا نختار انه زائد على ذاته قوله يلزم كونه
الواجب قابلا وفاعلا قلنا نعم قلتم انه مح وقد سبق في بحث الصفات ان لزوم
هذا جائز بل واجب في كل موجود لانه مؤثر في نفسه ثانيهما ب لو لم يكن
العلم صفة كمال لوجب تنزيه الله عنه وان كان صفة كمال كانت الذات ناقصة
في نفسها كاملة بغيرها والجواب مر في الصحيفة الاولى ان النقصان انما
يلزم لو كان صفة الكمال ناشئة عن الغير اما اذا كانت ناشئة عن الذات
فذلك عين كمال الذات لان الكمال انما هو في الذات المقتضية لصفات
الكمال احتج المحققون على انه عالم بجميع المعلومات بانه حي فيصح ان يكون
عالما بكل المعلومات وذلك لانا بينا انه عالم مطلقا فيلزم ان يكون عالما

ثم

كل المعلومات اذ لو اختصت الجملة بالبعض لكان اختصاص ذلك البعض
اوجب اختصاص علمه به مطلوب كما لم يفتقر الى الغير فيكون ناقصا بذاته اختصت
الفلاسفة ثم على انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي لان
الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها ايضا في معرض التغير لان العلم تابع للمعلوم
لان العلم هو ادراك معنى الشيء كما هو والتغير على القديم محال فلا يعلم الجزئيات
على الوجه الجزئي مثاله لو علم ان زيدا في الدار فبعد خروجه منها ان بقي هذا
العلم اي يعلم انه في الدار فبعد لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير وكذا لو علم
ان زيدا سيكون في الدار فهو جهل وان لم يبق يلزم التغير وما ذكر من
الوجه الكلي فظاهر والوجه الجزئي ان يتعلق باحد الازمنة الثلثة كما ذكر
سواء كان معنى كما ذكره او حقيقة كزيد مثلا والوجه الكلي منه ما ذكره تقييد الجزئي
بالكلي ان انسان طويل كاتب دون بن فلان وعلى هذا الجميع او صاف لا
انه واقع او وقع او سيقع وهذا الوجه من الجزئية بحسب الزمان واما بحسب
التغير فانكروه ايضا لكن هذا الدليل لا يدل على نفيه بل بما ذكره في
ارسطو اي بان النفس لا تدرك الجزئيات وقد بين فساده وجواب
مخلص صعب وقد سعى في حل قوم من المحققين ابطاله لكن الحق المبين
القديم منزه عن الزمان اي ليس في الزمان اذ لو كان فيه يلزم ان يكون حالا
في الحوادث المتعاقبة وهو محال لانه يلزم تغيرات متعاقبة لانه لو كان في هذا
الزمان

عن لو يمكن ان بعده وعلى هذا لو يلزم ان يكون موردا للحوادث المتعاقبة
ويكون محاطا لتلك الحوادث فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال ولان
الماضي والمستقبل والحال انما يكون لمن يكون في الحال اما من يكون منزها عن الحال
فليس له ذلك بل يكون نسبته الى جميع الازمنة على السواء فيعلم احوال الازمنة
بالنسبة الى الزمانيات بان هذا ماض او مستقبل لذلك او حال لذلك و
يعلم كل شيء بحسب زمانه بان يعلم انه في الزمان الذي هو ماض لذلك او مستقبل
او حال فيعلم ان زيدا في الزمان كذا بعد ان كان كذا او قبل في الدار وعلى
ان كان كذا وكذا خارج عنها وذلك لا يتغير ازلا وابدا هذا سر هذا الموضع
ويعلم منه تحقيق كثير في المواضع الصعبة كما في الارادة والكلام فان
قلت فعلى هذا لا يعلم انه واقع او وقع او سيقع فهذا عين كلام الفلاسفة
قلت معنى قولنا وقع انه كان قبل الزمان الذي نحن فيه ومعنى قولنا
واقع انه في الزمان الذي نحن فيه وكذا في المستقبل فلو اسند هذا الجميع
باسقاط العام في الزمان سوى انه في الزمان كذا بعد كذا او قبله
او معه وهذا تحقيق هذا الموضع فاحفظ فان قلت سلمنا ان الله خارج
عن الزمان لكن لا بد ان يكون مع كل زمان وح لا يخلو من ان يعلم ان الواقع
من الازمنة الخارج هو هذا الزمان او لا يعلم والثاني باطل لامتناع
الجهل على الله فيعلم ان الواقع هذا فاذا انقضى ذلك الزمان فان بقي

ذلك العلم لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير قلت جواب هذا انتقل مما مر
يعني انه لذلك فانه انه سيتحقق في زمان غير العلم والمسائل لما كان محالا
ما حق الذي تعين لنا نعلم انه واقع قبل ان كان كذا او بعد كذا او مع كذا
منطبقة كذلك بل انه تغير واجاب المتكلمون عن شبهتهم انا بينا ان العلم اما
التعلق او معنى ذو تعلق وعلى التقديرين لا يلزم الا تغير التعلق والتغير
في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات الحقيقية وفي هذا
الجواب التزام تغير ما ادعى الزام تغير العلم وذلك لا يخرج عن كونه خلاف
ما ذكرنا فانه لا تغير فيه اصلا فلما ذهب مشايخ اهل السنة الى ان العلم
صفة حقيقية ومشايخ المعتزلة الى انه عين الذات فيشكل عليهم هذا الجواب
وهو التزام التغير في العلم فذهبوا الى ان العلم بان الشيء سيوجد هو عين العلم
بانه موجود او وجد فان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا فعند حصول الغد
يعلم دخوله الدار بهذا العلم بعينه من غير تجدد علم آخر وانما يحتاج الى
تجدد علم ان لو زال العلم الاول بطريان الغفلة حتى لو لم يزل بل بقي ذلك
والذي منه عن الغفلة فكان نعلم بانه سيدخل الدار غدا علمه بانه دخل فلا
يقع التغير في علمه اصلا ثم ان هذا العلم الواحد انما يصير ماضيا او مستقبلا
او حالا باعتبار الازمنة لانه ان وقع بعد زمان المعلوم يصير ماضيا
وان وقع معه يصير حالا وان وقع قبله يصير مستقبلا هذا غاية تقرير كلامهم

وبعد

وبعد هذا يتوجه الى الجواب ذلك التي كان او كانت او سيكون واحد وانما
يختلف بحسب الاوقات هذا ما ذكروه وفساد هذا الرأي بين اما اولا فلانه
دعوى بلا دليل فلقائل ان يقول لا نم ان عند حصول الغد يعلم دخوله الدار
بذلك العلم بل هو غير المدعى ويمكن بيان فساده من وجوه ما ظهر آ لابد
للعلم من المعلوم والعلم بانه سيدخل الدار غدا معلومه سيدخل الدار غدا و
العلم بانه داخل معلومه انه داخل الآن والعلم بانه دخل الدار معلومه انه
دخل الدار في العلم لا بد وان يكون مطابقا للمعلوم والا لما كان علما بل جهلا
ولما كانت معلومات هذه العلوم متباينة بحسب المفهوم بحيث لا يمكن ان
تكون احدها عين الآخر كانت تلك العلوم ايضا كذلك والا لما كانت مطابقة لها
فيمتنع ان يكون احد هذه العلوم عين الآخر ب العلم بان الشيء سيوجد
غدا سابق على وجود الشيء ووصول الغد بالضرورة والعلم بانه موجود يمتنع
ان يكون سابقا عليهما لتوقفه عليهما ضرورة فكيف يكون احدهما عين الآخر ولانه
لما توقف عليهما يكون بعد تحققهما فيلزم بعلقة انه موجود يعلم متجددا لا بالعلم
الاول وقد ذكر العلماء فيه وجوها اخر ج ما ذكر في الكتاب ان قبل وقوع
المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع علم وعند وقوع المعلوم
يكون بالعكس اي يكون اعتقاد انه واقع علما واعتقاد انه سيقع جهلا فيمتنع
ان يكون احدهما عين الآخر د ان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بالعلم

في الحال ذا العلم بانه موجود ليس مشروطا بذلك وما يكون مشروطا بشي يكون عدما
هو عند مشروط به ضرورة ح لو كان العلم بانه سيوجد عين العلم بانه موجود
لوجب ان نعلم عند مجي الغد انه وجد بنوا علمنا بمجي الغد اولا لان الاول لا يبقى
على العلم بمجي الغد خلافا الثاني لكنه ليس كذلك ثم ابو الحسين البصري التزم
وقوع التغير في علمه بالمتغيرات وقال ذاته يوجب كونه عالما بالمعلومات
بشرط وقوعها فيلزم تجدد العالم اذا كان المقتضي هو الذات فيحدث
العلم بها عند حدوثها فيزول عند زوالها ويحصل علم اخر وقد [illegible]
ببيان امتناع التغير على الله احتج من انكر كونه عالما بذاته بان العلم
اضافة مخصوصة فلا تحصل الا بين شيئين والشيء الواحد من جميع الوجوه
فيمتنع كونه عالما بنفسه وقولهم وانفسنا مركبة من جواهر شتى التقدير
وهو لن يقال نحن نعلم انفسنا مع [illegible] في الذات فاجابوا
بان انفسنا مركبة من جهة التركيب من النفس والبدن وتركيب الصفات فيما اذا امكن
كوننا عالمين بانفسنا ثم اوردوا شبهة على انفسهم فقالوا [illegible]
باعتبار كونه عالما مغاير له باعتبار كونه معلوما فقد حصل المتغايران
فجاز قيام العلم به قلنا كونه عالما ومعلوما انما يتحقق عند قيام العلم
به فلو توقف [illegible] قيام العلم به [illegible] لزم الدور
وهذا ما ذكروه والجواب ان الذات من حيث هي الذات مغاير للذات

المعينة

المعينة لما سلم ان الموجود في الخارج لابد له من التميز وسلم [illegible] ان الشي
مغاير لكلها علاقة فقد حصل المتغايران فجاز حصول العلم له بذاته احتج
من نفى كونه عالما بالغير بان العلم باحد المعلومين غير العلم بالمعلوم الاخر
اذ يمكن ان يعقل احدهما دون الاخر ولان العلم بالشي هو حصول صورة في
نفس العالم وحصول صورة شي مغاير لحصول صورة شي اخر فلو كان
عالما بالمعلومات والمعلومات غير متناهية لحصل في ذاته [illegible] لا نهاية لها
والجواب لا نم ان العلم عبارة عن حصول صورة الشي في نفس العالم وقد
بينا فساد هذا الراي في تحقيق العلم وقد بينا ان العلم صفة ذات تعلق
فيكون التعدد في التعلقات والتعلق اضافة والتعدد في الاضافة لا
يوجب التكثر في الذات والاضافة اعتبارية فجاز عدم التناهي
احتج هشام بن الحكم بان الله لو علم في الازل جميع الجزئيات لزم ان لا يقدر
على شي ولا يقدر العبد على شي وانه ينفي الربوبية والعبودية وبطل الامر والنهي
والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعثة الانبياء صلوات الله عليهم
قلنا لو علم جميع الجزئيات لزم عدم قدرة العبد والرب لان ما علم وقوعه
وجب وما علم عدمه يمتنع والا لزم الجهل على الله وهو محال فصارت
الاشياء اما واجبا او ممتنعا ولا قدرة على الواجب والممتنع هذا ما قاله
هشام وتابعه قوم ويخرج جل جميع العقلاء وقد سبق مثل هذا في الصحيفة

ح على العبد

ان يقع في حله وهو لله تعالى يعلم الاشياء كما كان يعلم ان الفعل الفلاني يقع بقدرته
وخلقه وارادته والفعل الفلاني يكتسب العبد الفلاني وارادته فينبغي ان يكون
وقوع تلك الافعال كذلك لامتناع الجهل على الله تعالى وح لا يلزم عدم قدرة الله
ولا عدم قدرة العبد وحقه الحل ما ذكره احد من الفضلاء والمذكور منهم ان
العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة فلا يصير مانعا لها وتحقيق
تفصيل هذا القول الصحيح ان شاء الله تعالى في تكميله احتج من انكر كون الله
عالما بما لا نهاية له بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم فيلزم ثبوت علوم غير
متناهية وثبوت الاشياء الغير المتناهية مح لان كل عدد قابل للزيادة
والنقصان وما كان كذلك فهو متناه وقد مر ذلك في ابطال التسلسل والجواب
ان التعدد في التعلقات وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج والباقي ظاهر
قال المصنف في ارادة الله تعالى الى اخره **اقول** الفعل الاختياري مسبوق بجملة
اشياء العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد اما العلم فظاهر لانه ما
لم يعلم لم يرد ولم يقصد واما الارادة فلانه لو لم يرد لم يفعل ومعنى الارادة
واضح عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه الفعل او الترك يظهر
في نفسه حالة مميلة الى احدهما فان النفس قبل الميل الاختيار معناه قريب
من هذا المعنى فكانه في اعتبار ملاحظة الطرف الاخرى سط كلي
الطرفين وتميل الى احدهما والشهوة هي هذا الميل في النفس والكراهة

بلغ قبالا

في ارادة الله تعالى

في مقابلة الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة ولذلك قد يريد الانسان الشيء ولا
يشتهيه كما في شرب الدواء البشع واما القدرة فظاهر لان الكلام في الفعل
الاختياري وهو لا يمكن بدون القدرة واما القصد فلذلك لان المختار يقصد
اولا الى الفعل ثم يفعل واما الايجاد فبين ايضا ثم العلم سابق على الارادة
لما عرفت ان الفاعل ما لم يعلم لم يرد والقدرة متقدمة على القصد والقصد
على الايجاد وليس بين القدرة والعلم ترتب طبيعي والتغاير بين هذه الجملة
واضح بسبب هذه المغايرات وقد يضم مع هذه الجملة الداعية وهي ما
يبعث مع الارادة بين الاولوية وعدمها ويكون في الرتبة بين العلم والارادة
لانه اذا احاط العلم بمصلحة تنبعث منه الارادة وقد لا يكون هذه الداعية
لما بين المختار قد يختار احد الطرفين بدون الرجحان وذهب قوم من المعتزلة
ان الارادة هي الداعية وابطل اهل السنة هذا الراي بوجوه كما ذكر في
الكتاب وهذه الحجج انما ترد على من فسر الداعية بما ذكرنا
والمعتزلة ما فسروها بذلك بل كل واحد منهم فسر الداعية انها هي ميل تنبعث
عن النفس بعد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر وعلى هذا التفسير يصح
جعل الارادة هي الداعية ولا يرد عليه ما ذكره اهل السنة من الوجوه وعلم ان النزاع
ليس لفظيا لكن محل النزاع بعضهم ان الداعية هل هي هذا المعنى ام لا
والظاهر انه لا اذ لا تعلق هذه المصلحة دعتني الى هذا الفعل وتلك

المطلوب دعني الى ترك ذلك والتبتل الذي ذكروا انما يوجد بعد هذا لان
التبتل انما يكون بعد دعوة الداعية ثم اتفق جمهور العلماء على ان الله مريد لكنهم
اختلفوا في معنى الارادة فاتفاقهم ليس الا في اللفظ لما اختلفوا في المعنى
المغلوب والمكره ضد الغالب والمريد فتو والتي يعترض عليه كما يقال
السواد غير البياض ومثل هذا التعريف يكون غير مانع مصدقا على
الجمادات غير مغلوب وغير مستكره فعله ولان الارادة مخصص بجنب اي
تستعمل بحسب ايجاد الفعل اذ الارادة لا تنفى بعد حصول المراد ولا يلزم التغير
بالنسبة الى الله لان الارادة متعلقة بحيثها سرمدا من علمه تعالى عن متغيرا
لتعاليه عن الزمان كما مر هذا اثر هذا الموضع كما نجمه قوله لانها تابعة
المراد دون العلم لان الارادة بالنسبة الى المراد متبعة منه كما بينه منه
قوله وبالنسبة على الذات لما مر اي لما مر في اول الحاصل من الوجوه الدالة
على ان صفات الله ليست عين ذاته اجمع اهل السنة على كون الارادة
لله بان نفعل بعض افعاله على البعض جواز ناجم محوج الى المرجح من
الله لامتناع كون المتفضل مرجحا لافعاله وهو الارادة اذ ليس المراد بالا
رادة سوى صفة تخصص بعض افعال الفاعل بوقت دون وقت وتلك
الصفة المخصصة غير الصفات الباقية فالارادة غير هذه الصفات اما
انها ليست نفس القدرة فلان نسبة القدرة الى الاوقات واحد وذلك ظاهر

ولا العلم

ولا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فيكون العلم بالوقوع
تابعا للارادة فلا يلزم الدور ولا العلم بالمصلحة لامتناع كون فعل الله معللا ولقايل
ان يقول ما المراد بقولكم فعل الله غير معلل ان كان المراد انه منزه عن ما يلزم و
يلزم عليه ما يلزم لنا الشرع والعقل لغرض تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وحرم الفعل بانه يلزم على الله ان يفعل
فعلا لاغاية فيه اصلا وان كان المراد غير ذلك فبينوه فنتكلم عليه شرعا
سلمنا اوهم تلعلم بلغتنا ان نقول ح لم لا يجوز ان يكون علمه تعالى بالغاية مرجحا
فلا يحتاج الى صفة اخرى وعلينا ان نجيب عن هذا بان الارادة المتقدمة قبل خلق
العالم متساوية نعقا بلغ خلق العالم [illegible] ولو خص خلقه بوقت دون سائر الاوقات
وكذا الكلام في الصفة ليست نفس الحياة لانها كالقدرة في تساوي النسبة الى الاوقات
ولا السمع والبصر للوقت كالعلم في التبعية ولا الكلام اذ لا يتعلق له بالايجاد
فان قلت لا نم ان الكلام لا يتعلق له بالايجاد اذ الايجاد عند الحنفية وعند المحققين
انما هو بامر كن قلت سلمنا انه كذلك لكن نسبة امر كن الى جميع الاوقات واحدة
كالقدرة بعينها هذا الجمع كلام اهل السنة واعترض عليه بوجهين الاول ان الارادة
لا تخلوا من ان تكون صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات ام لم تكن فان لم
تكن بل انما تتعلق بوقت واحد فقط يلزم ان يكون الفاعل موجبا لا مختارا لانه
ح لا يكون متمكنا من الفعل في وقت اخر وان كانت صالحة فاختصاص تعلقها ببعض

الاوصاف لزم ترجيح على مرجح مفتقر مع الممكن بلا مرجح ويلزم ايضا بطلان اصل هذا
الدليل لان هذا الدليل مبني على ان تعلق بعض افعال الله على البعض مع جواز
ان يحتاج الى مرجح فان سلمتم هنا امكان اختصاص تعلقها ببعض الاوصاف من
غير مرجح فقد سلمتم بطلان اصل دليلكم ولم يوجد اختصاص تعلقها على مرجح فقد
احتاجت الارادة الى ارادة اخرى لما ذكرتم ان المخصص لابد وان يكون ارادة فيلزم التسلسل
وهو محال فان قلت لا نسلم ان الفاعل يصير موجبا لو لم يكن الارادة صالحة للتعلق في سائر
الاوقات وانما يصير لو كان تعلق الارادة في وقتها واجبا للحكم ولم يكن جايزا لا محالة
لا يصير موجبا فلان الارادة لا تخرج عن ان تكون صالحة لان يتعلق بالايجاد
في ذلك الزمان او لم تكن فان كانت يحتاج الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل المذكور
وان لم تكن يلزم الايجاب بالضرورة ت الارادة لانه اما ان يكون حادثة او قديمة فان
كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وان كانت قديمة يلزم زوال القديم
لانها لا تبقى بعد الايجاد ويلزم بطلان دليلكم على حدوث الاجسام لان من جملة
مقدمات دليلكم على حدوث الاجسام امتناع زوال القديم حيث قلتم لو كان التكون
ازليا لامتنع زواله لكنه قد يزول واجاب اهل السنة عن الاول بان نختار
ان الارادة غير صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات بل هي واجبة التعلق
بالايجاد في ذلك الوقت لذاتها ولا يحتاج الى ارادة اخرى وما ذكروا دافعا
للشبهة التي ذكروها وهي ضرورة الفاعل موجبا فان قلت كيف دفع تلك الشبهة

بان تعلق الارادة لا تكون صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات بل هي واجبة
التعلق في وقتها والا يلزم ضرورة الواجب موجبا لان الوجوب بسبب الارادة لا
يخرج الفاعل عن كونه مختارا كما ان الفعل يجب عند جزم الارادة على المذهب المختار
ومع ذلك لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا الا ان ذلك بسبب الارادة فكذا ههنا
قلت لما كان الارادة واجبة التعلق في ذلك الوقت لذاتها لا يمكن الفاعل ايقاع الفعل
في وقت اخر ولا يمكن الترك في ذلك الوقت بل يجب صدور الفعل عنه في ذلك الوقت
فيلزم كونه موجبا لاجله في حصول الفعل فانه انما يكون بجزم الفاعل ارادته
وذلك ايضا بفعله واختياره فان جزمها لزم والا فلا وفي سائر الاوقات لم يكن
فعل ولا ترك بل الجواب ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق بالايجاد
من غير مرجح لما علم ان المختار قد يفعل بارادته احد المتساويين بلا مرجح
وهذا الجواب عن الثاني انها قديمة والزوال انما هو على تعلقها بذلك الوقت
وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث على ان اطراد التعلق
ايضا قديم لازم لتلك الارادة كما علم فان قيل ان الارادة بعد المراد مع
زوال التعلق يوجب زوال الارادة بل الجواب ما علمت في العلم من ان زواله
عن الزمان وكل ارادة متعلقة بوجوده مستمرا لا يزول عنه ابدا ولو يكون
الزوال انما هو في الزمان اذ بعد الايجاد لا يبقى لمعنى ارادته الذي هو عينه
ارادة وهذا على الطريق الذي فهم هذا الشارح العلامة على

عدم ارادته بوجه قا ما في الصحيفة الرابع وجوابه انه قد تقرر ان الجواد قد يختار
لا لاستكماله به وقد يختار لكونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لا لانه يحتاج
في كماله اليه ج لو كان فعله على الوجه الثاني لا يلزم الاستكمال ولا العبث
لان ما يكون اولى بوجه ما ولئن سلم فلم لا يكون اولى به على معنى الاستكمال لا يكون عبثا اذ
العبث هو الخالي عن الاولوية اصلا واتصاف عار صنائعهم هناك بوجه اقنع
منه ق ارادة الله تع ان كانت قديمة وجب قدم المراد فيلزم قدم العالم وان كانت
حادثة تفتقر الى ارادة اخرى ويدور او يتسلسل والجواب انها قديمة متعلقة
بزمان معين اي الارادة قد تسبق المراد كما ان الواحد منا يريد الحج بعد سنة
او سنتين فاذا جاء عزم الارادة مع قوله وبلوغ التعلق في خلق الزمان
او لا اجيب بسؤال مقدر وهو ان يقال هب انه في خلق الحادث عن الزمان
لكونه كذلك واما في خلق الزمان اولا كيف يقال هذا اذ لا يمكن ان يقال انه يتعلق
ارادة الله تعالى بحادث الزمان في زمان كذا واجاب بان ارادة الله تع تكون متعلقة
بالحادث عند ما يمتاز زمان مقدر في علمه من الازل مع انه لا احتاج الى زمان اخر والشبهة
الثالثة ظاهرة قال المصنف انه حي الى آخره اقول اتفق العقلاء على انه تع
حي لان ملزومات الحيوة من العلم والحكمة حاصلة فيه ولانه الجاد بعضهم ما كشف
ولكنهم اختلفوا في معنى الحيوة فذهب جمهور الى ان معناها عدم امتناع العلم وعند
المعتزلة ابو الحسين البصري وعند الكل ان معناها عدم امتناع العلم والقدرة

في حياته تعالى

واما

وانما ذهبوا الى ما ذهب اليه لئلا يلزم وصف ذات البارى تعالى ان الله وذهب جمهور
اهل السنة وجمهور المعتزلة الى انها صفة تصحح لاجلها على الذات ان يعلم ويقدر
وقولهم ان يعلم ليس بصواب اذ الحيوانات ما ثبتها احيا وليس يصح عليها العلم
بل الصواب ان يقال لاجلها تصح ان يدرك ويفعل ليشمل الجميع من العالم وغير
العالم احتجوا على تحققها بانه لو لا اختصاص الحي عن الجماد بصفة لما امكن
اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة دون الجماد ولئن اختصته لا تساع حملها
على المعدومات واعترض ابو الحسين البصري بانا قد بينا ان ذات الله تعالى
تباين الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا لصفة اخرى
والحوث كما ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما الا عند الحيوة قطعا واذا
ثبت الحياة وهي لا يجوز ان يكون غير الذات لما مر في صدر الكتاب بل من الدلائل فلم
لا يكون صفة الحيوة قوله لان البقا استمرار الحيوة الوجود لان ذكر بما يدل
عليه اللغة والعرف والعقل احتج الخصم بوجوه قا لو كان الله باقيا لبقي
شيء غير ذاته بلزوم ان يكون الواجب بذاته محتاجا الى غيره والجواب بالمنع ان يكون
صونه اشتر اخرى زائدة من الذات وانا الحق ان لو كان صفة الله يعني زائدة
من غير الله وصفاته لكانت صفة من صفة زائدة من الذات انما الحق ان يكون
كلها هي الذات قوله قد مر تحقيق ذلك في الادراكات ان الابصار والسمع
هو ادراك غير الحاصر سواء كان بالحاسة او لا وقد مر ان ذلك علمي يعني

الخامسة احتج من فسر السمع والبصر بالعلم بهذا الدليل اى الذى ذكروا اولا وبانه
تعالى لو كان سميعا لكان محلا للحوادث لان سمعه وبصره حادث لان المسموعات
والمبصرات والحوادث لو كان منها صفة ذات اضافة والحادث انما هو اضافتهما
بالمسموعات والمبصرات كما فى العلم وكما فى ابصارنا واسماعنا فانها لا يحدثان
بحدوث المبصر والمسموع بل هما صفتان ثابتتان سواء كان هناك مبصر او مسموع
او لا وهذا اشبه ما رد عليهم فى العلم بالمسموعات والمبصرات وجوابكم جوابنا
والتحقيق انهم ان ارادوا بالعلم بالمسموعات والمبصرات مطلق العلم فلا يرد
عليهم النقض وان ارادوا ما يلزم عند وجود المسموعات والمبصرات فمرد
احتج اهل السنة على ثبوتهما بصحة الله بانه حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر
وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها لاتصف بضدها فلو لم يكن الله
سميعا بصيرا لكان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص يمتنع على الله واما ما قال
وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها ويريد بالضد ما يعم
المقيد لان من شرطه العدم التى تقابل الملكات ان يكون من شان
موصوفاتها الملكة فلو لم يصح اتصاف موصوفاتها بالملكة لما صدق عليه العدم
فان الصمم عدم السمع عما من شانه السمع والعمى عدم البصر عما من شانه البصر
كما عرف فلو لم يكن من شان الموصوفات حصول الملكات فلا يصدق الا نفى
السلب والعدم وذلك معلوم البطلان فلو قيل الله ليس السمع لا يظهر

على

على العقل فساد هذا النقد بحاله فى الصمم فانه لا يظهر على العقل فساده بناء على ان
الكمال لما امكن وفقد لزم النقص جلعا بل نقول وجود المصحح انما يلزم لو
لم يوجد المانع كما فى تحريك وجود المصحح لا يلزم جواز الاتصاف كما فى الحرص
والشهوة والمع والالم وغيره لكونه ذاتا بكن جاز الاتصاف بالملكة لا يلزم
الفساد بانتفاء الملكة والحق حصول السمع والبصر لله لانا بينا فى الصحيح التابعة
لذا السماع لجميع المعلومات على ما هو من الطب والتجربة ويستعمل فى تصحيح الكمال فى
بقاء الاشياء ايضا ما الدعا المبنى يعلم ذات المبنى وهى ذات هوية ضرورية الذات
الموصوف جزئية فيكون عالما بكل الجزئيات باعيانها واذا كان عالما بالمسموعات
والمبصرات باعيانها يكون سميعا بصيرا لان السمع والبصر ليس الا ادراك عين
المسموع والابصار ادراك عين المرئى وقد مر كشف ذلك فى فصل الادراكات

في صفة التخليق

حاشية قال بعض من علمائنا وراء النهر ان لله صفة التخليق وهى مغايرة لصفة
العلم والقدرة وعبروا عنه بالتكوين وقالت المعتزلة التخليق عين المخلوق
واحتجوا عليه لانا نعلم ضرورة ان الله قادر على خلق السموات والارض والكثير
من هذا العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران
وصفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لان الله
خلقه فنعلل وجوده بتخليق الله اياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان
قولنا وجد لان الله خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك

قال ولعل هذا الرأي إنما نشأ للعلماء من قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول
له كن فيكون لأن هذا بالحقيقة هو التكوين وقالوا التخليق قديم كما أن الأمر
كن قديم والكائن حادث لكنهم قالوا التخليق ليس هو أمر كن بل شيء آخر وبأن
شيء آخر وحمل على غير هذا والظاهر أنه أمر كن كقوله إنما أمره إذا أراد شيئا
أن يقول له كن فيكون فإن قلت لم لا يكفي القدرة والإرادة في حصول الأشياء
فما الحاجة إلى صفة أخرى قلت لا يكفي لأن القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان
في حصول الأثر والتأثير هو التكوين ولعل غرض الإمام بأن صفة القدرة مؤثرة
على سبيل الجواز أي جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق وصفة التخليق
لو كانت تؤثر أيضا على سبيل الجواز كما في القدرة لكن تؤثر على سبيل
الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو باطل والجواب أن تأثير
الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه إذا خلق الله وجد وجود
المخلوق والأمر المعدوم وأما حصوله من الله فعلى سبيل الجواز لأنه متى شاء
خلقه ومتى لم يشأ لم يخلق والقدرة بعكس ذلك إذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها
لله تعالى على سبيل الوجوب فللخلق جهتان جهة الإيجاب وجهة الجواز ولا
يلزم من الجهة الأولى كون الله موجبا بالمعنى الأخص بل من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه
قديرا لما بينا فتدبر حتى تعرف جوازه فيها احتجت المعتزلة بأن التخليق
لو كان غير المخلوق فإن كان قديما لزم قدم العالم وإن كان حادثا افتقر إلى

قوله احتجت المعتزلة ظاهر بعد ملاحظة الحاشية

خلق

الخلق آخر ويتسلسل وأجاب أهل السنة بأن الفعل قد يسبق التأثير كما في
المرح بل قديم التخليق دون المخلوق وهذا في كل وقت كذا ظاهر قال
الشيخ الإمام سعد الدين في ... متكلما إلى آخره أقول اتفق أهل الملة على أن الله تعالى
متكلم لكنهم اختلفوا في معنى كلامه تعالى فقالت المعتزلة والحنابلة هو هذه الحروف
والألفاظ الدالة على تلك المعاني لكن المعتزلة ذهبوا إلى أنها حادثة قائمة بغير
ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا لهذه الحروف والأصوات الدالة
على المعاني في أجسام مخصوصة من ملك أو نبي أو غيره قال أبو الهذيل من المعتزلة إن قوله تعالى
للشيء كن عرض حادث لا في محل وباقي كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام
كما قال غيره من المعتزلة وإنما قال كن عرض حادث لا في محل لأن المحل سابق
على الحال والحال من الأجسام وغيرها بعد قوله كن وزعمت الحنابلة أنها قديمة
قائمة بذات الله تعالى وقالت الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إن كلام الله هو
مفهوم هذه الألفاظ والحروف وهو المسمى بالكلام النفسي إذ المتكلم من النفس
وهو أزلي قائم بذات الله تعالى وقالت الكرامية كلام الله أزلي لكنه ليس باللفظ
ولا بمعناه بل هو قدرته على إحداث قوله في ذاته والقول هو هذه الألفاظ
الدالة على هذه المعاني ففرقوا بين كلامه تعالى وبين قوله وجعلوا قوله
حادثا قائما بذاته تعالى ولعل بطلان هذا الرأي بطلان قيام الحوادث
بذات الله تعالى يقتضي ذلك احتجت المعتزلة والحنابلة على أن كلام الله هو هذه

في كلام الله تعالى

الحروف الالفاظ الدالة بوضع تا الكلام في اللغة والعرف هو هذا ولهذا لا
يصفون الاخرس بالمتكلم ث قوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا وصف القرآن
بكونه عربيا والعربي انما يكون اللفظ ح قوله تع وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو هذه الالفاظ والحروف والجواب
عن الاول ان الكلام بحسب اللغة ايضا يطلق على المعاني كقول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا   وانما
اشتهر باللفظ لكون اللفظ اشهر من المعنى ولو سلمنا ان الظاهر هو الالفاظ
والحروف لكن ثبوته لله تعالى لما يعقل بهذا الوجه مع صحة اطلاق الكلام عليه
كما عرف من قول الشاعر والاخرس يعد ناطقا والا لما كان اشارته والنطق
كلام نفسي وعدم الوصف بالتكلم لكون الكلام هو المعنى المعبر لا لازم العبارة
وعن الثاني ان معناه انا انزلناه قرآنا عربيا معبرا بالعربية وعن الثالث
ان معناه حتى يسمع لفظ كلام الله والحق ان يقال القرآن هو تلك المعاني
المعبرة بهذه العبارات فلهذا صح وصفه بالعربي والمسموع وهذا سر هذا
الموضع والحق ان كلام الله هو الكلام النفسي والقرآن هو الكلام المعبر بهذه
العبارات وتحقيق الكلام النفسي ان من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او
يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة
او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما عبر به من اللفظ او الكتابة

او الاشارة

او الاشارة هو الكلام الحسي ومغايرة الكلام الحسي والنفسي بيّنة اذ الكلام الحسي قد يختلف
باختلاف كل من هذه الثلاثة نوعا بان يختلف من احد هذه الثلاثة الى الآخر وصنفا
بان يختلف من صنف احد هذه الثلاثة الى صنف آخر منه اذ لكل من هذه الثلاثة نوع
لاحد هذه الثلاثة المحققة ولكل منها اصناف مثل اللفظ فان اصنافه العربي
والفارسي والتركي وامثال ذلك والكتابة ايضا اصناف من الكتابة العربية
والهندية والتركية وغير ذلك وكذا الاشارة اصناف على وضعها للمعاني ومع
اختلاف الكلام الحسي بهذه الوجوه قد يكون المعنى متحدا فظهر الفرق بين الكلام
الحسي والنفسي ولا التباس بين الكلام النفسي وبين الصفات سوى العلم
فانهما يتغايران والفرق الواضح بينهما ان الكلام النفسي لا يتعلق الا بما
فيه قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يلزم فيه قصد
خطاب ولو كان لصاحبه ما والمتكلمون تحيروا في الفرق بينهما وهذا
الفرق من خواص افكارنا ووقع قوم من المعتزلة ان الامر هو الارادة وليس كذلك
اذ الامر قد يوجد بدون الارادة كما في امر الله تع فرعون فانه امره بالايمان ولم يرد منه
الايمان والا لوجد منه الايمان لامتناع وقوع ما يريد الله تع وقد يوجد
الارادة بدون الامر كما ان الله تعالى يريد كثيرا من افعال العباد التي يريد
الله مع انه قد لا يوجد منه الامر وذلك ظاهر وبالجملة فمعقول الكلام بالحقيقة
لغة وعرفا هو الكلام النفسي المعبر بعبارة ولكن الوهم قد يسبق الى الكلام

الذي هو العبارة الدالة على الكلام النفسي لكن الحق ما ذكرنا اما الكلام النفسي فلان الكلام
المعبر عنه قد يعبر عنه بعبارات ولغات ويقال انه قال كذا او كذا وهذا شايع بين الامم
منقول عن غير نكير وقد جاء في التنزيل حكاية عن موسى وعيسى وغيرهما من العبرانية
ولغة اخرى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون
واما التعبير فلانه لا يقال المعبر المعبر متكلم بل ساكت او اخرس لانا نقطع
بانه متكلم بالكلام النفسي او بالاشارة او بالكتابة لكونه يعبر بعبارة قد توضع
لما يتعلق بالعبارة لكونه عربيا وسمي عاهرا هو منشأ انبعاث الوهم هذا
هو تحقيق هذا الموضع وههنا لا بد من تحقيق كلام القوم ليبتنى على حقيقة
المقال فنقول قد علم ان المعتزلة قد ذهبوا الى ان كلام الله هو هذه الحروف والاصوات
الدالة على المعاني مع انها حادثة قائمة بالاجسام وان الحنابلة ذهبوا الى هذا الا
انهم قالوا انها قديمة قائمة بذات الله وان اهل السنة ذهبوا الى ان كلام الله هو
الكلام النفسي وانه قديم قائم بذات الله ثم بعض اهل السنة ان كلام الله واحد
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا نداء ويصير واحدا من هذه بحسب هذه
التعلقات الى الاشياء واختلاف المخوفات وبحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه
كما ذكروا في العلم من انه واحد وانما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا بالنسبة الى
الازمنة ويختلف الالفاظ بحسب ذلك وهذا منسوب الى ابي عبد الله بن سعيد
من اهل السنة وتابعه فيه كثير من اهل السنة ثم قوم من الاشاعرة منهم الامام

فخر الدين

فخر الدين الرازي رحمه الله ذهب الى ان ذلك الواحد هو الخبر والباقي من الاقسام
كالامر والنهي وغيرهما راجع الى الخبر كما حقق هذا وقال الباقون من اهل
السنة كلام الله جنس للامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ثم اهل السنة يسلمون
ان هذه الحروف والالفاظ حادثة قائمة ببعض من الاجسام وانما نزاعهم معهم
كون هذا كلام الله وان التي هي القديم ان يوصف باسم الفاعل والفعل قائم بغيره كما
يصدق على واحد انه متكلم والكلام قائم بغيره واستبعد اهل السنة هذا
احتج المعتزلة عليه بوجهين ا ان قيل الضارب والقاتل للفاعل والضرب
والقتل قائمان بالمضروب والمقتول لانهما واقعان عليهما والجواب ان الضرب والقتل
تاثيرات والتاثير انما يقوم بالمؤثر صرحه والمراد بالوقوع تعلقهما بالمفعول ب
الخالق مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لانه ان كان غيره فاما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما يلزم قدم المخلوق وان كان حادثا يلزم ان يكون مخلوقا لله فيلزم
ان يكون للمخلوق خلق اخر ويعود الكلام في ذلك الخلق ويلزم اما العدم او التسلسل
والجواب ان المخلوق هو التاثير بالكون في الوقت الذي تعلق العلم به فلم يلزم من قدم
الخلق قدم المخلوق واذا عرف هذا فنقول الله تعالى موصوف بالكلام النفسي لان
العقل لا يابى ذلك وقد ثبت عن الانبياء عليهم السلام انهم اتفقوا على كون الله
متكلما وكل من هاتين المقدمتين علمت بالتواتر ثم الكلام الذي اتفقوا عليه
اما هذا المعنى اي الكلام النفسي او اللفظ الدال عليه وعلى التقدير يلزم

[illegible]

بالكلام النفسي ... وبالكلام ...

قائم
الكلام النفسي بذات الله انما اذا كان المراد اللفظ الدال واللفظ لا يكون بدون المعنى
موجود ولان كلام ذلك المعنى بعض فيلزم اتصافه بالمعنى فليس شيء من كلام الله حادث
اذ لو كان حادثا فاما ان يكون قائما بذات الله او لا يلزم قيام الحوادث بذاته تع
او بذات الغير او لا يلزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك محال او يكون قائما بنفسه
او لا يلزم قيام العرض بذاته وهو محال واعترضت المعتزلة بانكم ادعيتم كلاما
نفسيا موصوفا بانه واحد غير امر ولا نهي غير ... من اقسام الكلام المعلوم
لعدم ... ثم اتفاق الانبياء على مثل هذا الكلام واسماع قيام
كلام الله بغيره ممنوع فانا نجد قيام كلام الله بانفسنا واثبتنا والجواب
عن الاول ان المدعى هاهنا ان الكلام النفسي قائم بذات الله وهذا حاصل في ...
وكونه واحدا او لنثر الادلة لانا لو اثبتنا انه واحد او كثير لاتفاق اهل
السنة وهذا المختار في هذا الكتاب نعم يلزم على مذهب ... انه واحد بيان
ذلك وهو غير كافي وعن الثاني ان الكلام القائم بانفسنا مثل كلامه
تع ومشاركه في بعض المعاني وكلام الغير انما يكون منقولا بهذا المعنى ويصدق
على احد انه كلام ذلك الغير احتجت المعتزلة على حدوث كلام الله
بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه ا لو كان كلامه تع قديما وهو امر
ونهي وخبر واستخبار ... فيلزم وجود هذه الاشياء بدون المخاطب لان
المخاطب انما وجد حادثا لا ازليا وذلك عبث وسفه لا يليق بكلام الله ب

انه تع

انه تع اخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع كقوله انا ارسلنا نوحا فلو كان الكلام
قديما لزم الكذب اذ ما ارسله قبل الازل ويلزم ايضا كونه حادثا لكونه مسبوقا
بالمخبر عنه فيلزم حدوثه على تقدير قدمه وهو محال ج اتفق الاصوليون على ان القران
كلام الله تع وبالاتفاق هو هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم عرفوه
بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والانزال والاعجاز انما يليق باللفظ
وعرفه الغزالي بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا والمنقول بين دفتي المصحف
حادث ضرورة لانه اللفظ الدال فظهر ان القران هو ما ذكره فيلزم
ان لا يكون كلام الله هو الكلام النفسي والا يلزم ان لا يكون القران كلام الله وهو
خلاف الاتفاق واما المنقول فوجوه ا قوله تعالى انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون والان حادث فكذا المصاحب لها بسبب لقوله
اذا اراد شيئا لان هذا النوع من الكلام يفيد المقارنة وكن هو كلام الله فيلزم
حدوث كلامه ب القران ذكر لقوله تع ص والقران ذي الذكر وهذا ذكر
مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تع ما يأتيهم من
ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون وقوله ما يأتيهم من ذكر من
الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين وما ... الاشبه
مشكل والجواب عنه صعب ... الاول وهاهنا الخطاب بدون
المخاطب ... الاخبار بلفظ الماضي في الازل ... والعلماء في جوابها

فقال عبد الله بن سعيد بناء على اصله الذي ذكرنا ان كلام الله في الازل ليس بامر
ولا نهي ولا خبر ولا استفهام ثم صار فيما لا يزال كذلك فلا يلزم الامر والنهي والخبر
وعدم ذلك في الازل ولا الاخبار بالماضي لانه انما صار ماضيا فيما لا يزال وعليه بحث
لان الحكم انما يقع على التي بعد تصوره وهذا المعنى غير متصور اذ لا يعقل نعني
ادى لا يكون شيئا من هذه الاقسام الموجودة في الكلام ثم يصير بحسب الاوقات
واحدا منها وايضا الكلام لا يكاد يعقل بدون المخاطب سوى كان واحدا او متعددا
فيلزم السفه وهي خطاب المعدوم باعتبار وجوده في عنق ظلمه ما اما الجمهور
الاصحاب من اهل السنة فذهبوا الى ان كلام الله تعالى في الازل كان امرا ونهيا
وخبرا وانهم قالوا المعدوم مامور في الازل على تقدير الوجود لا عند العدم
فلا يلزم المحذور وهو غير دافع للشبه لانه يلزم المعدوم مخاطبا بان يفعل
او يترك كذا عند الوجود والشبه انما هي هذا وهي ما اندفعت والشبه
التابعة باقية بحالها قولهم كما في العلم فانه صفة واحدة تختلف باختلاف
المعلومات والاوقات فقد عرف ضعفه في تحقيق العلم والحق في جوابه انه قد
ثبت في تحقيق العلم ان الله منزه عن الزمان وان ما لا زمان له لم يكن له ماض ولا مستقبل
ولا حال ويكون نسبته الى جميع الازمنة على السوية فعلمه جميع الازمنة من الازل
الى الابد بالنسبة اليه تعالى كامتداد واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه ويكون
كل قوم في زمانهم بالنسبة اليه تعالى كالحاضر في زمانه وان كان بعضهم بالنسبة الى البعض

سابقا

سابقا

او لاحقا او مقارنا فيشتمل الامر في علم الله ايضا والكلام النفسي انما يلزم منه مخاطب نفسي
فمخاطبة الله تعالى قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره ومن اراد ان يفهم حقيقة هذا المعنى
فليجرد نفسه عن الزمان وليلاحظ نسبته الى الازمنة ليجد هذا المعنى معاينة وهذا اثر
هذا الموضع ولذا صار المخاطب حسب نزول الكلام والشبه بالحصة انما ترد
على احمد بن حنبل ثم قالت الاشاعرة كلام الله واحد وهو الخبر وقال قوم كعبد
الله بن سعيد ومضى تابعوه ان كلام الله ليس شيئا من هذه الاقسام الخمسة وباقي الاصحاب
ذهبوا الى ان كلمات الله خمس كما مر وقالت الاشاعرة كلمات الله كلها راجعة الى
الخبر اذ الامر هو الخبر بانه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح ولو ترك لاستحق
الذم والنهي بالعكس والاستخبار في معنى قول الله اطلب منك الخبر والنداء في معنى
اطلب منك الاقبال وفيه نظر لان اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل بالنسبة
الى مدلوله وهو ما وضع اللفظ له لا بالنسبة الى ما يقتضي النسبة مدلوله على
تقدير او اعتبار ولو اعتبر امثال هذه لجاز اعتبار ذلك في الخبر ايضا فيرد
جعله امرا ونهيا وعند ذلك فيقال الخبر هو الامر بفهم معنى الخبر واستماعه
بدليل ان السامع متى يعقل يقول له المتكلم افهم واستمع وجاز ان يقال الخبر نهي
عن الغفلة وعدم السماع ويمتنع الوقوف عن الوعد والوعيد لاحتمال المعنى
الخبر بأنهم ولان الخبر يحتمل الصدق والكذب ويتغير باحد الازمنة ولم يتعلق
في الخارج دون الباقية فكيف يكون احدهما عين الاخر واما من ذهب الى ان الكلام

الله واحد ليس شيا من هذه الاقسام وبصير واحد انما يختلف الاوصاف و الاحوال فهو
في غاية البعد عن الحق لان هذه الاقسام الفاظ موضوعة لمعان مخصوصة معينة لا يمكن
تصور شي ينقلب اليها بوجه ما فان الامر الذي هو طلب الفعل كيف يتصور لمن
لم يقل انه متحرك ان يصير خبرا ثم انقلب الى هذا او امثال هذه الدعاوى لا يقبلها
العقلا فصار ذهبيا فعليه يحقق ما هنا ثم التي نحن عنها والادلة تجلد به لدى العقلا
من قبيل الخرافات والترهات في غاية ما يكون في تحقيق كلامهم لم يقال هذه الا
قسام الخمسة تشترك كونها كلاما اذ يصدق على كل منها انه كلام فالكلام امر مشترك
بينها فذلك المشترك هو ذلك الشي الواحد الذي يصير تارة هذا وتارة ذاك واخرى
ذلك وهو ازلي قائم بذات الله وفيه بحث اذ سلمنا ان الكلام مشترك بينها لكن لا
نم تحقق واحد منها اذ المشترك يمتنع ان يوجد الا في ضمن واحد من اقسامه هذا غاية تقرير
هذا الموضع مسألة اختلفوا في لفظ القران فقال قوم خلق الله الصوت اللفظ على
اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبريل عليه السلام وقال آخرون انه لفظ النبي
صلعم واستدل الاول بقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ واستدل الثاني
بقوله انه لقول رسول كريم الاية واستدل الثالث بقوله نزل به الروح الامين
على قلبك لان النزول على القلب انما يكون للمعنى فيكون لفظ النبي عليه السلام والاول
اقرب الى الكمال والعظم واولى بكلام الله لكونه معجزا ثم قال قوم الاولى ان
يقال لفظ القران بل نظم القران لان اللفظ في الاصل ما يلفظ به اي يحذف

ومن هذا

وهذا لا يناسب بهذا الموضع ولعله بل لم يقل النظم احترازا عن الشعر ظاهرا وهذا
ما يجب الاحتراز عنه لان الله نفى كونه شعرا ولان النظم هو تنسيق الحروف والشبه
التي بين الحروف لا يطلق على مجموعها ثم الاولى ان يقال عبارة القران مسألة الصحيح
الباسم في رؤية الله الى اخره اقول اتفق اهل السنة على جواز رؤية الله تعالى منزها
عن المشابهة والمحاذاة والجهة والمكان خلافا لجميع الفرق والمشبهة والكرامية
ولم يجوزوا رؤية الله لكنهم انما جوزوا لاعتقادهم كونه تعالى حاصلا في
الجهة واما بتقدير كونه تعالى منزها عن الجسمية والجهة فيحيلون رؤيته فالرؤية المجردة عن
الجسمية والمكان انما ذهب اليها اهل السنة فقط والمشاهدة هي ان تكون المرئي
مقابلا للعين بحيث لو اخرج خط مستقيم من الحدقة قابلا على سطحها المرئي على المرئي
والمحاذاة اعم من ذلك وعلى هذا البحث مما ليس للعقل استقلال لاني اثباته
والعائد فيه بيان الجواز وتقرير قول الصادق وبيان الجواز يبطل قول
المنكرين لانهم يحيلونها وبيان جواز الرؤية على الوجه المعقول انما هو في بحث
الادراكات لان المشاهدة هي ادراك الحاضر وقد بينا في صحيفة العلم ان الله كامل
العلم لا يعزب عنه شي ويدرك عن الاشيا لان عدم هذا النوع من الادراك نقص
فيدرك عن ذاته الموجودة مشاهدة في الخارج فيكون عن ذاته الموجودة .
مشاهدا لم يجاز على ذاته الموجودة المعين لم يكون مشاهدا فعلم ان ذاته
الموجودة المنزهة عن الجسمية والجهة قابلة للمشاهدة والقابلية لا تختص بالقياس

الى الاشياء لانها ذاتية ونسبة الذات في اقتضاء القابلية الى جميع الابصار واحدة فتكون
قابلية بالنسبة الى ابصارنا والتفاوت لو كان فانما يكون من جهة الرائي بان تكون قوتنا
على مشاهدته واعيننا آبية للاشياء الممكنة الرؤية فلو فرض قوة علي ذلك او يفعل خلق
تلك القوة في اعيننا والموضوع في الخلد روحانيون ملائكة عالمين والا اذا
تجلى من غير ان جهة وشأنه وهذا هو الوجه المعقول في بيان اثبات خوارق رؤية
الذي جعلها وجه آخر يتقول على اسير الموهوم واولاده عليهم السلام ان لارواحنا ادراكا
آخر ندرك الاشياء باعيانها بعد توسط الحاسة اذا تجردت الروح بالارتياض
والاعراض عن الاغراض البدنية الحيوانية واللذات الشهوانية وكذا هو انوثر
من رياضي الملل المختلفة في الاوقات المتفاوتة انا قد ندرك بعد التصفية والتجريد
الاشياء البعيدة مع حيلولة الحائل الكثيفة والبلاد العائقة ونسمع كلامهم
وقد امتحن بان اخبروا عن مثل هذا فاصابوا ومثل هذا التواتر بعد اليقين
وانا الارتياض في التواتر الذي يحصل من ابه واحدة اوجه في احد منهما
اتفق عليه العقلاء والاخلاف قوله صلعم حكاية عن المعراج رايت ربي فتجلى من نص
على الرؤية وحصل من نظر مخرج الكشف والعرفان فلعل هذا هو الوجه في هذا
المعلوم في طريق سماع الكلام بالوحي والالهام وهذا الادراك لا ينبغي ان
لا يكون مع ذلك طالما يحتاج البهائم لم يكن لها مدخل في هذه الرؤية فيصدق
انا نراه باعيننا على الشا [illegible] مع [illegible] يسقط شبهة المعتزلة واستبعادهم

من نوعه بما لا يلوح [illegible] جملان هذا انما يستبعد في الجوهر التي تكون بسبب العرائلا
يوجد من المقابلة وغيرها من الشرائط واما اذا اسقط الغرض ورجح الاعتبار
مع التسبب وكان الاعتبار التسبب شيئا آخر غير محتاج اليها والغرض مصلحة تجعلو
لن امثال هذه الشروط في حيز الاسقاط وهذا شرح هذا الموضع عن اراد الحق
فليلاحظ شعر سمعت وابصرت الغيات بعينها وتوارت هدى نوصف
تقرفنا سمع الكلام من الاله درايه بالتيقن كما سمعت تحقق
واستدل اهل السنة على جواز رؤية الله تع بالمعقول والمسموع اما المعقول
فقالوا الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية اي اصل رؤية كل منهما واذا كان
صحة الرؤية مشتركة بينهما فلا بد لها من علة مشتركة بين الجواهر والاعراض لان الحكم المشترك
لا بد له من علة مشتركة والمشترك بين الجواهر والاعراض الحدوث والوجود
لان الخواص الجوهرية لا تثبت في الاعراض والخواص العرضية لا تثبت في الجواهر
فالعلة اما الوجود او الحدوث لاجائز ان تكون العلة هي الحدوث لان الحدوث
عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا جزء العلة فبقي
الوجود فعلم ان العلة على اي وجه فرضت انما هي الوجود والوجود حاصل لله
تع فيصح رؤيته اعترضوا على ذلك بوجوه فقالوا لا نسلم ان الجواهر مرئية
بل المرئي انما هي الاعراض من الالوان والاضواء في السطوح كما في الحيز
والمسافات ولئن سلمنا ان الجواهر مرئية لكن لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة

يعقل مشتركة كجواز تعليل المشتركات بالمختلفات فان الحرارة مشتركة بين النار وضوء
الشمس والعلة في الاولى الطبيعة النارية وفي الثانية طبيعة الضوء ولو سلمنا
ذلك لكن لا نم الحصر لم لا يجوز ان يكون الحدوث والوجود فان كونها متقابلة ومتحيزة ومقابلة
للقسمة وامثال هذه مشتركة بينهما على انها مذهب ليس كل شيء عين
ماهيته والان حينئذ المراد الوجود مشترك بين الجواهر والاعراض وهذا
حينئذ ظاهر وتناقض على ان هذا الدليل منقوض بان صحة الملموسية والخلق فيه(؟)
وقبول القسمة وكونها في الجهة وامثالها مشتركة بين الجواهر والاعراض فلا بد
لها من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث والثاني ظ لما ذكرتم فتعين
الوجود واللازم موجود فيلزم على صحة هذه الحالات فعلم من هذا ابطال
دليلهم وان المعقول مخصص قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة فالنظر اما الروية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للروية فان كان الاول
فقد حصل المط وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره لان تقليب الحدقة
انما يكون نحو المرئي الذي يكون في الجهة فلا بد من حمله على الروية لان النظر
سبب الروية واطلاق لفظ السبب وارادة المسبب من اقوى وجوه المجاز
فح يكون المراد بالنظر الروية ولزم المط واعترض المعتزلة بان ههنا
تاويلا اخر فعليكم بيان اولوية تاويلكم وهو ان يكون الى في قوله الى ربها
ناظرة واحد الالاء وهو النعم فيكون المعنى ح وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها

اى

اى منتظرة او يقدر المراد الى ثواب ربها ناظرة واعترض اهل السنة على
الاول بان الانتظار سبب الغم والاية سيقت لبيان النعم فلا يصح التاويل بما يناسب
وعلى الثاني بان النظر الى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة لان تقليب الحدقة نحو
الثواب من غير الروية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الروية واذا وجب تقدير
الروية لا محالة كان اضمار الثواب ربما كان من غير دليل فتاويلنا اولى وقابله(؟)
لا يقال لا نم ان الانتظار ووصول النعم عند تيقن الوصول سبب الغم بل هو موجب
للفرح ولهذا قيل المامول خير من الماكول وهذا يعلمه كل والاولى ان يقال
تاويلنا اظهر واقرب من تاويلكم اما انه اظهر فلان اطلاق النظر واراده
الروية كثير شايع يفهمه كل احد وتاويلكم لا يفهمه احد لسبق الذهن الى ان الى
حرف جر لتعديه النظر لان الى كالحرف المعدى به بالى واما اقرب فلان
الشرط عند تعذر الحقيقة ان يحمل اللفظ على اقرب المجازات الى الحقيقة والروية
اقرب الى النظر من الانتظار والى اقرب الى النظر لكونها صلة له من النعم ت
قوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني علق رويته على استقرار الجبل واستقرار
الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن فعلم ان الروية ممكنة والجواب ان المعلق
عليه ليس مطلق استقرار الجبل والا لكانت الروية حاصلة لحصول مطلق
الاستقرار بل المعلق عليه استقرار الجبل حالة التجلي بمعنى الاية لن
الجبل لو اطاق الروية وتمكن من استقراره مكانه حالة التجلي فانت ايضا تطيق

ثم الواقع عدم تمكنه دل عليه قوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
اونقول حرف الشرط يجعل الماضي مضارعا فقوله ان استقر اي لو صار مستقرا
في المستقبل فسوف تراني وعلم انه ما صار مستقرا في الوقت الذي كان
الاستقرار يجب والا لوجب حصول الروية فعلم يحصل بالاجماع بل كان متحركا
في ذلك الوقت والاستقرار مع التحرك محال فتكون الروية معلقة على المحال فتكون محالا
سوال موسى عليه السلام بقوله ارني انظر اليك دل على جواز الروية والا يلزم الجهل او العبث
على موسى عليه السلام لانه ان لم يعلم امتناعه لزم الجهل وان علم وسال لزم العبث ومثل
موسى لا يجوز ان يكون جاهلا لانه وصف من اوصاف الله تعالى او يكون عابثا ما الله واجاب
قوم بان ذلك ليس فوق المعصية وهي جايزة على الانبيا عليهم السلام كعصيان ادم
ومعصيته دون علم وبعضهم ما جوزوا اطلاق المعصية بل الزلة او النزاع لفظي
مع ان الكلام نطق بها لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وللقايل ان يقول ان اريد
ان الجهل ليس فوق المعصية فلا مناسبة بينهما اذ الجهل ليس من قبيل المعصية
حتى يعتبر التسبب بينهما وان اريد ان العبث ليس فوق المعصية فلا نم انه ليس كذلك
بل هو من المعاصي لان العبث مع الله من افحش المعاصي بل يجوز ان يقال جاز
ان يكون هذا السوال في مبادي النبوة وجاز ان لا يكون النبي عالما بعض الاوصاف
الخفية حتى يعلمه الله تعالى احتجت المعتزلة بان الروية ان اريد بها الكشف التام
اي المعرفة التامة بقدر القوة الانسانية فلا كلام لان المعارف كلها تصير في

القيمة

القيمة ضرورية وان اريد بها الابصار بالعين فلا نسلم انه غير مستحيل لانا نعلم ضرورة
انا لا نرى الا ما هو في جهة او مكان مقابل لنا وذلك على الله محال والجواب انا
نسلم ان المبصر في هذه القوة التي لها الان تعسر عليه الادراك وانما ندعي جوازه في
تعطيه الله الابصار بان يعطي البعث قوى على هذا الادراك ولا يمكنكم دعوى
البداهة في تلك القوة على انا بينا ان الرائي هو الروح بالقوة التي يعطيها الله تعالى
مع العين لا يحتاج الى شرايط الروية التي يكون للعين المقابلة والجهة
فافهمه فان هذا سر هذا الموضع احتجت ايضا المعتزلة بقوله لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار والجواب ان الظاهر ان المنفي هو ادراك الابصار في هذه
القوة لان الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف لا على الذي ما وجد بعد وهذا
جواب حسن او يكون المنفي ادراكها بنفسها بدون التجلي في العبث فان الذي نفي
ادراكه مع ان الانبيا والاوليا يدركونه بالهام الرب واجاب اهل السنة بجواب
الاول قولنا لا تدركه الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار لتقابل كل منهما
في مقابلة الاخر وقولنا تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى بالالف واللام
للعموم فسلبه يكون سلب العموم وسلب العموم هو السالبة الجزئية لان نقيض الموجبة
الكلية هو السالبة الجزئية وفيه بحث لان هذه الاية قبلها تمدح في معرض
المدح لقوله وهو اللطيف الخبير فيكون نفي الابصار تمدحا فعلم ان ليس الابصار
نقصا فعلم ان المراد عموم السلب فصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية

١

محال ان تصدق مع انه اللطيف الخبير الثاني الادراك هو الاحاطة بجميع جوانب
المدرك وذلك على الله ممتنع فلا يمكن ادراكه فلا يلزم من نفي الادراك بهذا المعنى نفي
الابصار واعترض صاحب المعتزلة بان احدا من علماء اللغة ما فسر الادراك بالاحاطة
التفسير قال المصنف البحث العاشر في الصفات السلبية الى اخره اقول الصفات السلبية
هي السلوب التي يصح سلبها على الله تعالى ككونه غير متحيز اذ التحيز على الله ممتنع وفي
هذه الصحيفة عدة مسائل ا حقيقة الله تعالى الاول انه تعالى يخالف لذاته لما عداه عند المحققين
المتقدمين والمتأخرين وذهب كثير من المتكلمين الى ان الذوات كلها متساوية وامتياز بعضها
عن البعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات الالهية وهي
الوجوب الذاتي والقدرة الكاملة والعلم التام وكشف هذا البحث انهم ان ارادوا
بالذات الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تعالى لو كانت متساوية لحقيقة
الممكنات واختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا يلزم ان يكون وجوبه بالغير فيلزم الواجب
ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا بل يكون صفة للواجب فيعود الكلام في اختصاصه
به ويلزم الدور او التسلسل وان ارادوا بالذات غير الحقيقة وهو كما يمكن ان يتصور بالا
ستقلال وبالصفة ما لا يمكن تصوره الا تابعا لغيره كما صرحوا في بعض كتبهم
فيصير النزاع لفظيا ويبطل ايضا قولهم الامتياز بالصفات الالهية لانه
ح يكون الامتياز بالحقيقة ايضا ب اتفقت العقلاء والمحققون من اهل السنة

على

في الصفات السلبية

الذات الحقيقة او ما يمكن ان يتصور بالاستقلال

على ان حقيقته غير معلومة للبشر وخالفهم قوم من المتكلمين وقالوا انا نحكم على ذات
الله باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه فيلزم ان ذات الله معلومة وهذا ضعيف
لان تصور المحكوم عليه جاز ان يكون بوجه ما والحق انها غير معلومة لما ذكره الحكماء
وقال بعضهم ان حقيقة الله هي محض الوجود والوجود معلوم فحقيقته ايضا
معلومة وذكر هذا القول صاحب المطهر اذ لا بعد ان يكون وجوده عين حقيقته ولا
يلزم من جواز العلم بمعنى الكون لانه ذاتي مشترك بل بمعنى اخر لا يلزم ان يكون ممكنا فح كيف
يكون معلوما وهؤلاء يقولون بان وجود كل شيء عين حقيقته والحقائق مختلفة فتكون
وجودات ايضا مختلفة ج حقيقة الله تعالى غير مركبة لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره
فكل مركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كانت حقيقة الله مركبة لكانت
ممكنة وهو محال فان قلت ان اردتم بالجزء الموجود غير الكل كما ذكرتم فكيف يلزم ان يكون
محتاجا الى غيره قلت الغير ههنا بمعنى الغير او احتياج الشيء الى الجزء ومراده ايضا
يوجب الامكان وههنا وجه اخر وهو ان نقول لو كانت حقيقة الواجب مركبة من اجزائه
اما ان يكون جميع اجزائه واجبا او ممكنا او البعض واجبا والاخر ممكنا يقتضي تعدد الواجب وكذا الثالث والاخير
الدور لان جزءه لو كان ممكنا لكان محتاجا الى الواجب فالواجب يحتاج اليه
لتركبه منه فيلزم الدور د واجب الوجود لا يكون جزء الشيء لانه لو كان جزء الشيء
اما ان يكون صفة كمال له او لا يكون فان لم يكن صفة كمال وجب تنزيهه عنه وان كان
صفة كمال له كان الواجب مستكملا بغيره وهو ح ه الواجب لا يحتاج في صفاته الحقيقية الى

حقيقة الواجب غير معلومة قطعا انما يكون بوجه ما لا بالكنه

لا بكنه

واحد صح

سيفصل وهو المراد بقول الحكماء واجب الوجود من جميع الجهات وإنما قلنا في صفاته الحقيقية
لتخرج الإضافيات مثل المعية والتقدم لأن أمثال هذه اعتبارية لا تحقق لها
إلا باعتبار العقل أصحهما أنه اتفق العقلاء على أن شيئا من صفاته الحقيقية لو كان
متوقفا على الغير وذاته المخصوصة متوقفة على تلك الصفة فيلزم توقف ذاته على
الغير فيصير ممكنا وذلك محال ولقائل أن يقول إن أراد أن ذاته المخصوصة ذاته مع الصفات
أو ذاته المتصفة بالصفات فمسلم أنه محتاج إلى الغير لكن من حيث احتياج تلك الصفة
التي فرضت مع الذات أو اعتبرت معها على أن احتياج تلك الصفة إلى الغير فقوله إنه
مصادرة لأنه عين النزاع وإن أراد ذاته المخصوصة بنفسها فإنه غير ثم أنها متوقفة
على تلك الصفة والأولى أن يقال صفات الله صفات كمال فلو كانت نسبتها بالغير
لزم استكمال ذات الله بالغير فيلزم نقصان الذات وهو محال ولا يجوز قيام الحوادث
بذاته تعالى خلافا للكرامية فإنهم قالوا بحدوث الإرادة والكلام والعلم وبعض
المعتزلة كأبي الحسين البصري فإنه جوز حدوث العلم بحدوث المعلوم كما مر واحتج
الأصحاب بأنه لو حدث شيء في ذات الله تعالى لكان للذات صحة الاتصاف به وتلك
الصحة لازمة للذات لأن الصحة لا تنفك عن الشيء وإلا لزم الانقلاب فيكون تلك الصحة
أزلية وهو محال لأن صحة الاتصاف بالشيء يتوقف على صحة وجود ذلك الشيء لامتناع
الاتصاف بالممتنع فالصحة الأزلية تتوقف على صحة وجود ذلك الشيء أزلا وهو محال
إذ الحادث يمتنع أن يكون أزليا فثبت امتناع حدوث شيء في ذات الله ولقائل أن يقول

في عدم كونه تعالى محلا للحوادث

لم لا يريد

لم لا يريد بصحة الاتصاف الصحة الوقوعية ثم إنها تتوقف على صحة الشيء لكن لا نسلم أنها
لازمة للذات إذ الصحة الوقوعية للشيء لا يجب أن تكون دائمة ولم لا يريد الصحة الأصلية
ثم إنها لازمة وأزلية لكن لا يلزم من الصحة الأصلية صحة الوقوع لجواز أن يمتنع بالغير ثم
وهاهنا أشبع بحث في نفس حدوث الشيء اتصاف ذلك الدليل منقوض بحدوث وجود
العالم إذ هو يوجب أن يمتنع كما يقال لو حدث لذات الشيء وجود كان للذات
صحة الاتصاف بذلك الوجود وتلك الصحة أزلية لامتناع الانقلاب لكن ذلك محال لأن
صحة اتصافها بذلك الوجود متوقف على صحة ذلك الوجود أزلا وذلك محال إذ الحادث
يمتنع أن يكون أزليا مثلا أنه قال هاهنا فكلامه ما ذكره بل الوجه الحسن البديع
في ذلك أن يقول لو حدث في ذات الله شيء فلو كان ذلك الشيء لذاته يلزم ولصفة من صفاته
الذاتية عدا أنه لزم قدم ذلك الشيء والتقدير أنه حادث فيلزم الخلف ولزم تبدل
للذات ولا لصفة شيء من الذات بعد ذلك الشيء كمال وإلا لم نقبه عن الذات فعلم
استكمال الذات بالأقل من الذات فيكون النقصان للذات فإن قلتم لم يجوز
أن يحدث بإرادته ما أراد خلقه كما يأتي من القدرة والإرادة لزم فقدم
الحادث كما مر لم يكن بأن شاء عقد استكمل الواجب لا يكون من شأن
الذات وذلك هو النقصان إذ الكمال إنما يكون لو كان من شأن الكمال هو الذات
ابتداء أو بالعرض من الذات ما دام لم يكن كذلك فلا يكون الكمال ثابتا من الذات بل
حصل بالتكلف وهذا هو النقصان وجه آخر لو حدث كمال لكان قبله النقصان

دائما

قوله وحدوث ما علمته يعني الى قوله بدانه احوبة لا سوله مقدره وهي لم لا يجوز ان يعلمه
الله الحادث بالفعل حادثا بذاته مع قدمها وانما علمته يعني حدوث الاثر وهي صفة
لله وعلم قيام الحادث بذاته يعني وانما علمته يعني بان الحادث سيوجد او يوجد
حين حادثة لا ان قبل وجود الحادث ذلك بعلم عدمه العالمية بانه وانما الحادث
عند وجود الحادث بذات الله يعني وكذا لو كان معا ولونه دائما للمسموعات والمبصرات
الحادثة يلزم حادثا مع ادتباع المعدوم ورؤيته يعني ما حاصله بان هذه
الاشيا لا توجب قيام الحادث بذاته يعني اما ما علمته يعني فلان تعلق الاشيا بامر
كرمه الحال لا العلم لانه لا يعتبر فادا كان كذلك لا يقبل عنه من احد وعلى ذلك يلزم قيام
الحوادث بذاته واما ما علمته بان الحادث موجود حتى يمنا لم يفعاد انه يعلم
ان الحادث سيوجد في الوقت الفلاني وهذا ثابت دائما من غير تغير ودلا ثابتا
لم لا الله منزه عن الحصول في الزمان فلا يكون له الماضي والحال ولا الاستقبال فيعلم
كل شيء وقته ويعلم حاله بالنسبة الى الازمنة السابقة واللاحقة ولا يلزم التغير
اصلا واما انا معه وكونه دائما للحوادث فقد علم انهما ادراك المسموع
والمبصر بالخصوص الذي يعني بكاعان الاشيا في وقتها حاصل بلونه سابقا معا
دائما عن غير تعرفانها حاصله في اوقاتها دائما وقد سلمنا لم الله يدرك
اعيانها في اوقاتها اما قبل اوقاتها وبعد اوقاتها فلا يدرك ذلك لانها معدومة
في ادراك المعين شرط الوصول والحضور للامر باب الثاني ولذا لا يدركها

حاصه

حاصه فيها قبل اوقاتها وفيما بعدها لانها ليست حاصلة فيها بل انما يدركها في اوقاتها
وهذا البحث يا ليت لم لو ادرك تنزه الله عن الحصول في الزمان غاية التنزه والتعالي
حتى يعلم تساوي نسبته الى جميع الازمنة كما في تحقيقه العلم بالجزئيات فيدرك عين
كل شيء في وقته دون وقت اخر والنفس الكاملة اذا تجردت عن علائق حظ الحصول
في الزمان غير بعيد لها ذلك ومن ثم قال النبي صلعم اني سمعت خشخشة نعليك بلال
في الجنة وهو يمشي قدامي ورايت عبد الرحمن بن عوف يمشي في الجنة حبوا مع ان
هذا يكون بعد الحشر والحساب ودخول الجنة والمنقول لو ذلك في مقدار خمسين الف
سنة وهذا الكلام غامض وبصعوبة في العلم اسهل بالنسبة الى السمع والبصر واما الجواب
عما لا حسبانا بنا والحصار بالحشر ادعات الوهلي وقل لكن العقلاء من اهل
الملة وغيرهم يقولون بحدوث الصفة في ذات الله ولكن انكروه باللسان اما
الكرامية فظاهر لانهم قالوا الحدوث الارادة والكلام والعلم الى قوله واما الا
شاعرة اي اهل السنة فقالوا الحدوث الناشي وعنه بحث لانهم قالوا الحدوث
الناشي بل بحدوث نزوله لان الناشي كلام الله قديم بل حادثا عندهم بل نزوله
حادث عندهم كما في شرح الكلام ح واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات
صفات وجودية كالقبلية والبعدية وسلموا ان الله يعني قبل كل حادث يعني معه
وبعده فحدوث القبلية والبعدية لذاته فعلم ان اهل السنة انما يعدون الفرق الحادث
الصفة مثل ابر العرف [illegible] الواجب ليس لان كل [illegible] المادة [illegible] محتاج الى المجبر

في عدم كونه تعالى مختبرا

لامتناع كون المادة بدون المجبر واذا كان محتاجا الى المجبر لا يكون [illegible] صح

في نفي الاتحاد

واجبا لان المحتاج ممكن هذا برهان بديع والمشهور عند الحكماء في هذا المطلب ان كل متحيز
لا ذاته عن شغله وحيزه عن شاغله وهو كذلك يكون متغيرا كما ذكروا في الحيز الذي
لا يتجزى وغيره من ضعف هذا لان ذلك انما يدل على كون ذلك الشيء ذا نهايات لا ذا احجام
كما يتبين في الجزء الذي لا يتجزى ح الواجب لا يتحد بغيره خلافا للنصارى فانهم زعموا
ان الله اتحد بعيسى بن مريم عليه السلام ولبعض المتصوفة فانهم ذهبوا الى ان الله يتحد
مع الواصلين لنا ما مر من امتناع الاتحاد من اتحاد الشيئين والوجه المختص بالله انه
لو اتحد بالغير فاما ان يكون اتحادهما باتحاد ماهيتهما دون الوجود او باتحاد
وجودهما دون الماهية او باتحادهما جميعا ولا سبيل الى شيء من الاقسام الثلاثة اما
الاول فلان البسيط المجرد عن الماهية الواجب لذاته يمتنع ان يصير بعينه المركب
الجسماني او امرا ممكنا لاستلزامه يكون حينئذ عرضا وهذا ضروري واما الثاني فهو
ان يتحد الوجودان دون الماهيتين فلانه يستلزم قيام العرض الواحد في حالة واحدة
لمحلين مختلفين واما الثالث فلانه يوجب اتحاد الذاتين وقد عرفت ان البسيط
المجرد الواجب يمتنع ان يصير بعينه امرا ممكنا وهذا البديع ط الواجب لا يحل في

في نفي الحلول

شيء خلافا للنصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله في عيسى عليه السلام ولبعض اهل التصوف
فانهم زعموا ان الله يحل في الواصلين لنا ان الحلول لزم له صفة كمال الحال فيه
عنه وان كان لزم استكماله بالغير ولانه لو حل فاما ان يكون حلوله كحلول
العرض في الجوهر او لا يكون والاول فساده بين لانه يوجب ان يكون عرضا والعرض

في نفي الجسمية

محتاج الى الجواهر ليتحقق والثاني يوجب كونه متحيزا على ما ذهبوا ي الواجب
ليس في شيء من الجهات خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كونه في الجهة تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا ثم الكرامية وهم من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن الهيصم
انه فوق العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه وقال بعضهم البعد متناه
وذهب بعضهم الى انه على العرش من غير بعد كما قال سائر المجسمة واحتجت المجسمة
بالظواهر النقلية كما ذكر في الكتاب وبان نفي الشيء عن الجهات الست اعدام له واذ
لا بد من الجهة بعض الفوق والجواب لانسلم ان نفي الشيء عن الجهات يكون اعداما
له لكان ما ذكرنا بل ما ذكرنا كالبرهان واحتج اهل السنة على كونه منزها
عن المكان بانه لو كان على مكان العرش مثلا كما ذهبت اليه المجسمة فيما يقولون
الله يقدر بساحة العرش او اعظم او اصغر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه
يكون كل جزء من العرش مثلا مقابلا لجزء منه فيلزم تجزى الواجب وهو محال واما
الثاني وهو ان يكون ازيد منه فيلزم ايضا التجزي لان القدر المساوي يكون غير القدر
المساوي واما الثالث وهو ان يكون اصغر منه فالقدر الذي يلاقيه من العرش
بعض خلافي كل جزء منه جزء من الله فيلزم ايضا التبعض ولا يكون كالذي لا ينقسم يقدر
كالجزء لانه يوجب الحقارة وهي النقصان ولا حاجة الى هذا التقسيم بل يكفي ان يقال
لو كان على العرش فالقدر الملاقي من العرش متبعض فيلزم تركب الصانع
واحتجوا ايضا بانه لو كان على العرش فاما ان يكون كذلك ازلا او لا يكون والاول

يوجب كون العرش قديما وقد ثبت حدوث غير الله والثاني يوجب حدوث صفة ذات
الله وهي التمكن على العرش وحدوث الصفة محال لما بينا قوله لان الظواهر النقلية
لا تعارض الادلة العقلية وذلك لوجهين قا الاول ان النقليات تحتمل النقل والمجاز والا
شتراك والحذوف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطا الرواة في نقل معاني المفردات
والتصريف والاعراب والتقديم والتاخير فيقبل التاويل بخلاف العقليات
ثا الثاني ان النقل يتوقف على العقل لكونه موقوفا على ما يتوقف على العقل من
معرفة وجود الباري تعالى وكونه عالما مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة وثبوت
النبوة فلو رجح النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل ويلزم
القدح في النقل واذا علم هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب تاويل النقل على
اقرب الوجوه او تفويض علمه الى الله تعالى كما يجي وهذا اقرب الى السلامة فقوله
والرحمن هو الذي استوى له الملك اي الرحمن لما خلق العالم استوى له الملك
ولا يزول عنه فبهذا المعنى قال استوى على الملك مجازا وجه اخر وهو ان الا
ستواء معاني في اللغة وهي الاستقامة وهي مشهورة والاستقرار كقوله تعالى
واستوت على الجودي اي استقرت السفينة على الجودي والاستيلاء والا
قتدار كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم
مهراق ذكر الاستواء واراد الاستيلاء والاقتدار وانما خص العرش
بالاستيلاء والاقتدار تعظيما له ولو فسر العرش ههنا ايضا بالملك لكان

والثاني الاستيلاء والاقتدار

احسن

احسن ولعمري يصول عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون مستوليا على العرش ثم صار مستوليا
ادفع للتعقيب المراخي وهذا وجه احسن اقرب الى الصواب مما ذكروه وقد
هدانا الله اليه بعصمته ورحمته وهو ان جاء في السفر الاول من التوراة ان الله خلق السموات
والارض في ستة ايام وعطل اليوم السابع واراح والاراحة جاءت لازمة ومتعدية والمس من
اللغوب وقال عز من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
وما مسنا من لغوب فكلمة ثم بعده تكون بمعناه ان الله ترك الايجاد اليوم السابع
واراح السموات والارض تركهما على حالهما اذ ذكر اليوم من غير ما تفرعهما وبعد ذلك
خلق في السموات الحركات وفي الارض ما شيا والتوراة ولو كانت منسوخة لكن الا
خبار عن الماضي لا يمتنع نسخه ولخصوصهم في تغيير هذا الموضع فعلمنا على الظن
ثبوته على انه نقل مثل هذا من بعض الصحابة رضي الله عنهم ان معنى الاستواء ارحم
المخلوقات قوله على صورته الضمير في صورته راجع الى ادم عليه السلام او راجع
الى الله ويؤيد هذا الوجه ما نقل عن النبي عليه السلام ان ادم خلق على صورة الرحمن فعلى
الوجه الاول فقالوا ان معناه ان الله خلق ادم على صورته التي كان عليها يعني
اول خلقه على تلك الصورة وما كان في استحالة وتبديل صورة من النطفة الى العلقة
ومنها الى المضغة كما هي سائر الناس وعلى الوجه الثاني ان نقول الصورة كما تطلق
على الهيئة المحسوسة المتعارفة كذلك قد تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يتخصص
الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره اذا علم هذا فاعلم ان الحكماء قالوا العلم هو حصول صورة الشيء في العقل

وارادتها بمفهومه ومعناه وقالوا انما يختص به الشيء ذاته ويتبادر به عن غيره صورة ومعنى
وقريب من هذا انه تعالى لم يجعل صورة تلك المسألة فالصورة فالصورة كما تكون حسية فقد
تكون معنوية ولعل المحل صورة حسية وصورة معنوية مشابهة لها فان نحن منهما او من غلبتها
ولهذا استدل اهل الفراسة من صور الاشياء على معانيها استدلالا من الاثر على
المؤثر او من اثر الشيء على اخر منه فالصورة المعنوية لكل شيء هي مجموع اوصافه الكلية
المعنوية اللائقة المستتبعة لصورته الحسية لما كان له صورة حسية بمعنى خلق
ادم على صورة الرحمن خلقه على صفاته من العلم والحكمة والعدل والرحمة والكرم والغضب
والقهر وامثال ذلك فلذلك اختص بصورة حسنة هي احسن الصور كقوله تعالى وصوركم
فاحسن صوركم والمراد بالوجه الرب يعني تبقى ذات ربك لانه قال ذو الجلال والا
كرام نعتا للوجه وهو نعت قوله ولتصنع على عيني اي على رعاية مني او حفظ مني
والمراد باليد القدرة اذ اليد في اللغة جاءت بمعنى القدرة واليدان قدرتا الابداع
والايجاد وكل ما يصدر من القدرتين فهو كاصبع منهما انعام بمعنى ما الخوف
والرجا الحاصل في قلب العبد من القدرتين كاصبع والاصبع الة التقليب والله يقلب
قلوب العباد بواسطة الانعام من الخوف والرجا فلهذا سماهما اصبعا واما
التفويض فهو اختيار الصحابة رضي الله عنهم والتابعين رحمهم الله وهو اقرب
الى السلامة لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والحق الوقف ويكون قوله والراسخون
مبتدا ويقولون امنا خبره لا على قوله والراسخون في العلم كما زعم بعضهم ما

لان

لظاهر الابهام لان الظاهر ان الراسخون مبتدا ويقولون امنا خبره ت تعالى عن عبد
الله ابن عباس رضي الله عنه ان الوقف على الله ح كما في مصحف ابي رضي الله عنه هكذا وما يعلم
تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا د المكتوب في مصحف عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه هكذا وان تأويله عند الله والراسخون يقولون امنا ينفع الراسخين
دون الكفر فلو كان الراسخون عطفا على الله لوجب كسرة ما ادعى علم انه ابتدا ونعم
لن تقولوا العلم اعتقاد مطابق مع الجزم ونفي هذا المجموع لا يوجب نفي جميع اجزائه
فجاز انتفاؤه بانتفاء الجزم ويكون مطابقا واصحابا لكن يكون المراد انه لا يعلم
العمر ابتداء بل بالهام الرب كما في العبد والباقي ظاهر مان الصحيح الحادثة
في شمول قدرته الى امر ما احول اتفق اهل الحق على ان الله تعالى قادر على كل
المقدورات وان جميع الحوادث واقع بقدرته تعالى وهو الحق وخالفهم في الاول
والثاني جميع اهل البدع والتشويه وقوم من المعتزلة اما الاول فقالوا المقدورات في
تساويه في المقدورية لاشتراكها في سبب المقدورية وهو الامكان والمقتضي للقدرة
في ما كان على المقدورية ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات في اقتضا القادرية واحده
لانها تقتضيها مطلقا ولان المقدورات لما تساوت في المقدورية والمقتضي ذاته
القادرية فلو اختص قادريته بالبعض لاحتاج الى مخصص فلم يبرح كاله
مشعرا الى العجز فيكون نافيا تعاليه واما المقام الثاني فقالوا جميع المقدورات
واقع بقدرة الله اما ابتداء او بخلق السبب وذلك لان جميع المقدورات لا

بدليل نسبة عمج الى النح اما لو قيل لعل الله تاثيرا في شي قدرة كانت او طبيعة كاحراق
النار او لم يكن فان لم يكن لكونه الصانع ايضا بقدرة الله ولو كان لشي تاثير في شي فيكون
ايضا واقعا بقدرة الله تعالى لان غير الله اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم او غيره
والعرض اما كم او كيف او نسبة كما حصره بعض اهل الكتاب فهذه جملة وجميع الممكنات
مندرجة في هذه الجوهر الخمسة والاعراض التسعة فكل جوهر او عرض فرض
يلزم ان يشاركه في جنسه اي في الجوهر او الكم او الكيف او النسبة فلو كان لغير الله
تاثير في شي فهو في ذلك التاثير اما ان يكون لجنسه او للازم جنسه واما ان يكون لعارض
الجنس من الفصل وغيره فان كان لجنسه او للازم جنسه يلزم اشتراك جميع المشاركات
له في جنسه وليس كذلك فان بعض الاجسام والاعراض يحصل منه شي والحصى لا يشاركه
فان الماء يغرق والحديد يحرق مع كونهما جوهرا او جسما ولو كان لعارض عرض
الجنس سواء كان ذلك فصلا او غير فصل جوهرا او عرضا فاختصاص ذلك العارض بذلك
المؤثر اما لجنسه او للازم جنسه او لجنس ذلك العارض او للازم جنسه او لغير ذلك يلزم
اما اشتراك المجانس او الدور او التسلسل لانه لو كان لجنسه او للازم جنسه يلزم
الاشتراك ولو كان لغير ذلك فان كان ذلك الغير مما احتاج الى ذلك الغير في ذلك
التاثير لزم الدور ولو كان غيره يلزم التسلسل واذا علم ان شيئا من الجواهر
والاعراض لا يستقل في نوع هذا التاثير علم انه لا بد من قادر حكيم ليس بجوهر ولا عرض
غني عما سواه في كل حال الخلق بقدرته واذا ثبت ان لا تاثير لكل مؤثر غيره وهو الله

نعم وانا قلنا انه لا بد من قادر لتخصيص بعض الجواهر والاعراض بالتاثير دون البعض
وقلنا حكيم لصدور عنه هذه الاشياء اللطيفة العجيبة المحكمة وقلنا ليس بجوهر ولا عرض
لئلا يلزم الاشتراك المذكور او الدور او التسلسل وقلنا غني عما سواه لئلا يلزم
احتياج الى شي آخر من الجواهر والاعراض فيلزم الاشتراك او الدور او التسلسل وقيد
الاداة علم ان قولنا قادر فيلزم من هذا البرهان وجود الصانع وكونه قادرا حكيما
قادرا وكونه ليس بجوهر ولا عرض وكونه عليما فهذا برهان شريف فان قيل لا
نم لم لا يجوز ان يكون التاثير لنوعها من الجنس او لازمه يلزم اشتراك جميع المشاركات ثم لا يجوز
لم لا يكون بعض المشاركات مشتملا على مانع من تاثير الجنس او لازمه وايضا لا نم الحصر
لجواز ان يكون للجنس مع غيره او للفصل مع غيره قلنا الجواب عن الاول ان نقول
لو لم يكن في المشارك مانع يلزم الاشتراك ولو كان نقول مقتضيا للجنس او للازم
جنسه او غير ذلك يلزم الانتهاء الى الله تعالى وعن الثاني ان نقول تاثير الجوهر او
العرض او جوهر وعرض لو كان لا يخلو اما جوهران او عرضان او جوهر وعرض
يلزم حصول ذلك الفرض لكل ما يكون كذلك فيلزم الاشتراك ولو كان لشي آخر عاد
الكلام في اختصاصه به او نقول ايضا في اختصاص احدهما بالآخر ونقل الكلام الى الآخر
وهذا التقرير ما ذكر في الكتاب وعلى بيان هذا المطلب وجه آخر وهو ان نقول
لو كان لشي تاثير فلا يجوز ان يصله الاشياء الممكنة كذلك ولا يتسلسل الحاجة الى الواجب
لامتناع الدور والتسلسل فاذا ثبت ذلك ثم الاحتياج لا يمكن تلك القوى الا باذن المؤثر

والماهية بسبب جعل الجاعل فلا يلزم الانتهاء الى الواجب قلت قد بين لي ان الماهيات
بجعل الجاعل واذا ثبت ان وجود ما نراه من كل موثر لا بد وان يكون صادرا عن الله وقد
بينا في الفصل الاول من الكتاب ان الجواهر والاعراض في بقائها تحتاج الى مقوم اما
وهو الله اما ابتداء بان يقيم تلك القوى فيه او بعد خلق القوى المغيرة المقيمة فاقامة
تلك القوى فيه لما بينا الان من ان القوى المؤثرة لا تقوم بالجواهر والاعراض والا يلزم الاشتراك
او الدور او التسلسل فقد علم من هذا ان ما سوى الله محتاج الى الله في جميع ما له من
القوى وغيرها في الحصول في البقاء فلا يكون تأثير قدرة الله منقطعا في حال عن تأثير
المؤثرات لما بينا انه يحفظ ويديم مصدر ما صدر عنها ايضا فيكون تقدير الله لا
الفاعل في تأثير المؤثر حالة ما يأتي في التي فاعل بالحقيقة وذلك التي يمكن ضرب احدا
بالسوط فانه يكون الضارب بالحقيقة والفاعل في ما له ضرب فيعلم ان جميع الفعل واثر
واقع بقدرة الله ومشيئته ومن البرهان ليس في كتب القوم وهو مطابق للعقل
والنقل لما نرى من اسناد الاشياء والاشاعرة ذهبوا الى انه لا تأثير لشيء في شي
اصلا وليس شي سببا لشي اصلا وما نرى من ترتب الاثار على الاشياء انما هو
بطريق اجراء العادة اي اجرى الله عادته انه يخلق الاثر عقيب حصول ما يظن
سببا فيخلق الشبع بعد الاكل والري بعد الشرب والاحراق بعد مماسة النار
والاشتعال عقيب ضرب الشمس لما لاحظ من نسبة صدور الاثر من المؤثر وضعف
هذه المقالة ظاهر عقلا ونقلا اما عقلا فلانا نعلم ضرورة ان اكل الطعام يفيد

بلغ قبالا

الشبع

الشبع بدلالة ان ليس الشبع الا امتلاء البطن مما يصلح ان يكون غذاء والري ليس
الا حصول الرطوبة والبرودة من الماء في البطن وامثال هذه كثيرة مما يعلم بالضرورة
انه حصل من طبيعة شيئية فانكار امثال ذلك ليس الا سفسطة ومثل هذا التكلم
لا يستحق الجواب وعلى تقدير ان هذا مذهب اهل الحق لا انا لا نجعل للغير تأثيرا
في شي ونجعله بمجرد اسم يغلط لان الفلاح عند الله انما هو في الحق والصدق
لا في الاعتزاء بعلم انه ليس كذلك مع تضمنه كثيرا من الفساد مثل الجبر
والظلم وجعلوا بعثة الانبياء عبثا عاطلة واما نقلا فظاهر لما جاء في الكتب
المنزلة واخبار الانبياء عليهم من ذكر الاسباب واسناد الاثار الى
الاشياء وما ذكرنا من ان الفاعلية في جميع الكل بقدرة الله على وجه لا ينقطع
الاسباب بما يشهد عليه العقل والنقل كما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء
عليهم من ذكر الاسباب وتفويض مصالح العباد الى ما ذكرنا الاثر فيه
زيادة قدرة وحكمه لانه خلق السبب بقصد وقدرته وحكمته خلق فيه وخلق
قوة تأثيره ونظام الوجود ولا ترتب بين الاشياء وتعلق بعضها ببعض
وافاضة الوجود وهو اعطاء القوى والخواص والاثار للاشياء تبارك
الله احسن الخالقين اجمع اهل السنة على ان الكل واقع بقدرة الله بانا
بينا ان الله قادر على كل المقدورات ولا يكون شي اخر مؤثرا اذ لو كان
شي اخر مؤثرا فاذا اجتمعا على شي احد مؤثرين علا ما اما ان يقع ذلك

الشيء بهما معا او لا تنفع شيء منهما او تنفع باحدهما دون الاخر ولا سبيل الى شيء منها

اما الاول فهو ان تنفع بهما فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على شيء واحد وقد بين

انه محال واما الثاني فهو ان لا تنفع باحدهما لان المانع من وقوعه بكل واحد

منهما وقوعه بالاخر لما علم من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد

فلما لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك عملا بالعلة المستقلة السالمة ومتى

لم يوجد وقوعه بذاك وجب وقوعه بهذا فعلى تقدير ان لا تنفع بهما يلزم وقوعه

بهما لان عدم وقوعه بكل منهما مستلزم لوقوعه بكل منهما والتقدير عدم وقوعه

بكل منهما فيكون الملزوم مجتمعا فيلزم وقوعه بكل منهما فيلزم اجتماع النقيض

واما الثالث فهو ان تنفع باحدهما دون الاخر فانه محال لان كل واحد منهما لما

كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وهو محال

فثبت ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ولقائل ان يقول هذه المحالات

تنعقد بن تسليمها انما ترد من نسبة مجموع التاثير الى العبد والتاثير الى الله ولا يلزم

من انتفاء المجموع انتفاء جميع اجزاء انتفاء الاجتماع ولا نم ان المانع من وقوعه

باحدهما وقوعه بالاخر اذ لا نم ان المانع منحصر فيه لجواز ان يكون تاثير كل منهما

مانعا من وقوعه بالاخر واذا كان كذلك يلزم من عدم وقوعه بهما تاثير كل منهما

لا وقوعه بكل منهما حتى يلزم المحال ولا نم تساوي التاثير بل تاثير قدرة الله

اقوى واشد من تاثير غيره وان كان مستقلا فجاز ان يترجح قدرة الله عند

أصلح

التعارض

الدوران صح

التعارض قوله والجواب لا نعتبر العلية لجواز حصول الدوران مع شرط

العلة وشطرها او لازم للشرط او الشطر كما ان اشتعال الفتيلة كما يدور مع

مماسة النار كذلك يدور مع عدم يبوسة الفتيلة عن رطوبة المانع مع انتفاء

الدهن ومع لين الفتيلة بالبيوسة من رطوبة المانع مع خلوص الدهن مع انه

لا يتحقق العلية بمجرد الدوران قوله لان الخبر لا يكون شريرا او الشرير لا يكون

خيرا هذا احد الفرق من الثنوية والمجوس وتقريرهم ان من فعل خيرا يكون خيرا

ومن فعل شرا يكون شريرا والواحد لا يكون خيرا شريرا وهو ايضا ان اراد

بالخير ما يفعل الخير الخالص وبالشرير ما يفعل الشر كما ذكروا لا نم ان الواحد

لا يكون خيرا شريرا وان ارادوا بالخير ما يفعل الخير دائما والشرير ما يفعل الشر

دائما فلا نم ان النور خير بل هذا بالحقيقة عين النزاع فيصير مصادرة

قوله فان قيل لا يكون محتاجا في ايصال تلك الفائدة الى ذلك الفعل قلت

الصفات الاضافية لا تدور لا تحتاج الى متعلقاتها كالمعبد الى المحل والمتقدم

الى المتاخر والرازق الى المرزوق والمحتاج وامثال هذه الصفات الى

المتعلقات لا يوجب نقصانا في المعنى الذاتي اذ هي امور اضافية اعتبارية لا حقيقية

تعرض في الذات سلمنا انتفاء هذه الفائدة ايضا لكن لم قلت ان فعل القبيح

من غير حاجة محال لذاته حاله كما غير مسلم لانا نعلم ضرورة ان ذلك الفعل لا يقتضي

عدمه لذاته بل نعلم ان نسبة وجوده وعدمه الى ذاته واحدة وقد اوردنا انه

لان الله قادر حكيم لا يريد ان يفعل مثل ذلك منه لكنه لم يكره ذلك لا يوجب ايضا القدرة
عليه بل يتركه بقدرته وارادته ثم الكعبي وهو من المعتزلة قال ان الله لا يقدر على مثل
مقدور العبد وهو الافعال التي تصدر عن العبد من الطاعة والمعصية
والحركات والسكنات لان امثال هذه في على الله محال لما ذكر وهو ظاهر
قال ابو علي وابو هاشم وهما من قدماء المعتزلة ان الله قادر على مثل مقدور
العبد غير قادر على نفس مقدوره وهو ما يفعله العبد لان مقدور العبد يجب
وجوده عند جزم ارادة الفاعل بفعله بحيث يتأتى على القلم عند جزم الارادة
بتركه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله فاذا اراد الله وقوعه وكره العبد
وقوعه لزم وقوعه لتحقق موجبه وهو ارادة الله ولزم عدمه وعدم وقوعه لتحقق
موجب العدم وهو كراهة العبد فيلزم وقوعه وعدم وقوعه وهو محال
والجواب لا لزوم وجوب الفعل على القلم عند تحقق ارادة الترك من العبد
بل اللازم عند تحقق ارادة الترك عدم صدور الفعل عنه لانه لا يقع اصلا
لجواز ان يحصل بسبب اخر وهو ارادة الله قال الصحيفة السادسة عشر في افعال
العباد الماهرة اقول اتفق العقلاء من المليين وغيرهم على ان افعال الحيوان التي
لا تكون بقصده وارادته كحركة المرتعش واستقرار الرجل لا تأثير لقدرته
فيه اصلا واختلفوا في الافعال التي تصدر عقيب قصده وعلمه وقدرته وارادته
وارادته ثم الافعال الاختيارية لا تأثير لقدرته فيها اصلا بل المؤثر فيه قدرته وانما

في افعال العباد

الناهو

انما هو بقدرة الله ومشيته وتابع منه لكن من العلماء وهذا المذهب يسمى بالجبر وقالت
العلماء شيخ والمعتزلة وامام الحرمين وهو من اهل السنة ان المؤثر في افعال العبد
انما هو قدرته وارادته ويسمى هذا المذهب بالقدر وانكرت المعتزلة تسمية هذا
بالقدر وقالوا ان مذهب القدر مذهب من ذهب الى ان افعال العبد بتقدير الله
وخلقه لانه اسند الفعل الى التقدير ونقلوا ان رجلا من خلقوا عند النبي صلعم ان
قوما من العرب يرتكبون المعاصي والافعال القبيحة ويسندون ذلك الى تقدير
الله تعالى فقال صلعم القدرية مجوس هذه الامة فعلم ان مذهب القدر مذهب
الجبرية هذا ما ذكروه وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد
وهذا المذهب متوسط بين الجبر والقدر وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو اسحق
الاسفرايني لانه ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين اي تؤثر بمعاونة
قدرة الله واما ذهب الى هذا المذهب القاضي ابو بكر لانه قال اصل الفعل
من الحركات والسكنات بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد
وستعلم ذلك ما هو الحق من نسائغ احتجت الاشاعرة على نفي تأثير قدرة
العبد بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان العبد لا يخلو اما ان يتمكن من
الفعل والترك اولا يتمكن فان لم يتمكن لزم عدم تأثير قدرته وان تمكن فلا يخلو اما ان
يتوقف رجحان احد الطرفين من الفعل والترك على الاخر على مرجح او لم يتوقف
والثاني محال لاستحالة رجحان احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح وان توقف

دلت في نسخ الصحاح احتجت الاشاعرة على نفي تأثير قدرة العبد وهو من احق مما بعده

كز

يكون ذلك المرجح من فعل العبد والا لاحتاج الى مرجح اخر وعاد الكلام في ذلك المرجح
وتسلسل واذا لم يكن من العبد وجب عند حصول ذلك الطرف اذ لو امكن ان يوجد وان
لا يوجد مع وجود ذلك المرجح فان لم يتوقف رجحان احدهما على الاخر على امر اخر
لزم الرجحان بلا مرجح لانه رجح بل يرجح وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح وان توقف على امر
اخر لم يكن المفروض اولا تمام المرجح وقد فرضناه كذلك واذا وجب ذلك الطرف
عند وجود ذلك المرجح لم يكن لقدرة العبد تاثير اصلا لوجوب الفعل عند ذلك المرجح
وامتناعه عند عدمه ثم اعترضوا على انفسهم بان ما ذكرتم يوجب ان لا يكون الله تع
مختارا اذ لا يخلو من ان يكون الله متمكنا من الفعل او الترك او لم يكن فان لم يكن
فذاك وان كان متمكنا فلا بد وان يتوقف على وقوع احد الطرفين منه على مرجح لما
مر وذلك المرجح لا يكون من فعله والا لزم التسلسل كما ذكرتم بعينه فاجابوا
بان الفرق ظاهر لان ارادة العبد التي هي مرجحة لفعله محدثة فاحتيجت الى محدث
غير العبد دفعا للتسلسل وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى محدث فلا يلزم التسلسل
والجواب ان المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة وهي لم تكن مستندة
بالاخرة الى قدرة الله فانها قد تستند الى العلم بالمصلحة والعلم قد يستند
الى الحركات الجالبة اذ الكل الحبل متصل من شي الى لا بدية وصل ولا لازم صلح
ولازم اللازم لتمكن الانسان من الارادة والافعال فقد تنتهي حركاته الى تصور
اشيا باعثة للارادة واصل الارادة والعلم والحياة وان كان بخلق الله لكن ذلك لا

يصح

يصح في نفوذ الارادة المرجحة لان سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا ولا يرجع
كل الاشيا الى الله مرتين واذا كان العبد متمكنا من الفعل والترك لان المعتقد ذلك وكان
ارادته مرجحة كان الموثر مجموع قدرة العبد وارادته ووجوب الفعل بها لا ينافي
كونه موثرا اصلها العمل اختياريا ت لو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بتفا
افعاله لان الفعل الاختياري مشروط بالعلم به واللازم ط لانا نتحرك ساعة ولا
نشعر باجزاء تلك الحركة ولا بعددها وكيفيتها من السرعة والبطوء وعدد ذلك ولان
محرك الاصبع يحرك اجزاها في احيازها ومع انه لا يشعر بعدد اجزاها ولا
بعدد احيازها وحركاتها والجواب لا نم ان العبد لو كان موجدا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها لم لا يكفي العلم الاجمالي وبتقدير ان نسلم انه لا بد من علم
تفصيلي لكن لم لا نم ان العلم التفصيلي ليس بحاصل والجواب لم نشعر بالتفاصيل
لان لا نشعر بذلك الشعور لا نم عدم العلم او نشعر به لكن لا نسي الذكر ح
طاهر د بعلم الله وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع لامتناع الجهل
على الله والواقع الممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شي والجواب
ان الله يعلم الاشيا كما هي فلو كانت مقدرة العبد يعلمه كذلك فيعلم الوجوب
ووقوع ذلك الشي بقدرة العبد فيلزم ثبوت القدرة لا نفيها وايضا الوجوب والا
متناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة
فالوجوب والامتناع بالقدرة لا ينافيانها وقد مر مثل ذلك في الصحيح الرابع

وايضا دليلكم يوجب ان لا يلزم القبيح فاذا هو ط ه لو اراد الله وقوع الفعل وجب
لامتناع تخلف مراده وما اراد الله تع ولم يرد لا يمتنع لامتناع وقوع الشيء بدون ارادته
فالفعل اما واجب او ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع والجواب لا نم انه
لو لم يرد لامتنع وانما امتنع لو اراد عدم الوقوع ولا يلزم من عدم الارادة
ارادة العدم لجواز ان لا يريد الفعل ولا عدمه كما يكون لنا بالنسبة الى بعض افعال
الغير بل نريد ان يفعل العبد بارادته لان الله لما اعطاه قدرة وارادة اراد ان يفعل
بقدرته والا لكان خلق القدرة عبثا وذكر كالسيد بالنسبة الى عبده اذا اعطاه
فانه لما اراد بلوغ ارادته ان يفعل العبد بارادته واختياره ولا يمنعه عن شيء مادام
مادونا ولا يعد ذلك شيئا ما عبثا نعم قد يريد الله من العبد شيئا فيخلق فيه
علما او ظنا بمصلحة داعية الى ذلك الفعل يحمله على ذلك ويهيئ له ما لابد منه حتى
يحصل منه ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرج عن حد الاختيار لانه فعله باختياره والباقي
ظاهر فقوله والجواب مثل ما مر يعني ما مر من جواب الحجة الاولى من ان القدرة للعبد
مدخلا في افعاله مع الاستناد الى ما يتسبب بقدرة الله تع وامثال المنقول فقد
احصيت المعتزلة بالتقريب من ايات من عشرة اوجه ا منها الايات التي ذكر الله
فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم مثل قوله تع فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او
يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر

الله

قلت ذكر في متنه بعض الحجايف المنقول للاشاعرة والمعقول للمعتزلة ولم يذكرها هنا

الله على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الكفار سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ب من الايات ما فيه اضافة الفعل
الى العباد كقوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند
الله ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم قال بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا
يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي ج ما في القرآن من مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس
بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها فاعرض عن ذكري [?] اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة ان الذين
كفروا بعد ايمانهم د الايات الدالة على ان افعال العباد منهم على ان يكون مثل
افعال العباد المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله
تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه واما العبث [?] فمثل
ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم
ولا تظلمون فتيلا ه الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله كيف

تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع التعجب عنه وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم
الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس في بيت لا يمكنه
الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وماذا عليهم
لو امنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه عليهما السلام ما منعك اذ
رايتهم ضلوا الا تتبعني وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا
الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك ولم تقولون ما لا تفعلون يعلم انه
ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله و الايات
التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله وسارعوا الى
مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين
امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فاستبقوا الخيرات واتبعوا احسن ما انزل
اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم ز الايات التي حث الله فيها على الاستعانة كقوله
اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله
فاذا كان الله خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به ح الايات الدالة على
اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله حكاية عن ادم عليه
ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى عليه رب
اني ظلمت نفسي وقال يعقوب عليه بل سولت لكم انفسكم وقال يوسف
عليه من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح عليه رب اني اعوذ بك ان

اسلك

اسلك ما ليس لي به علم ط الايات الدالة على اعتراف العصاة والكفار بان كفرهم
ومعاصيهم كان منهم كقوله ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله
انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير الى قوله فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اولئك ينالهم نصيبهم
من الكتاب ى الايات التي ذكر الله فيها ما يوجد منهم في الاخرة من التحسر على الكفر
والمعاصي وطلب الرجعة كقوله وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا
رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا
رؤوسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين هذا
ما ذكروه والجواب ان لقدرة العبد مدخلا في افعاله [illegible] فلهذا
صح [illegible] المعاني [illegible] اهل السنة بانا وان [illegible] لعدم [illegible]
الافعال بنفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا عند ذوي الكتب
[illegible] لان الله اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة خلقها الله
عنده ومتى صمم على المعصية خلقها الله [illegible] وهذا القدر كاف في اضافة الفعل
اليه وكونه مخاطبا من الله لانه حصل الفعل بسبب عزمه ت ذات الفعل
والحركات والسكنات ولونها طاعة او معصية صفات تحصل لها بسبب
[illegible] الحركات والسكنات في الطاعة او المعصية وذات الفعل خلقها الله

ولو بالطاعة والمعصية بفعل العبد نسبته مرة الى الله وهذا القدر كاف في صحة الامر
والنهي هذا ما ذكره وفي هذا الجواب نظر لان العبد ما لم يكن مستقلا بادخال
شيء من العدم الى الوجود من صرف الحركات والسكنات الى الطاعة والمعصية او لم يكن
فان كان فقد اعترف بعض ذلك بالحكم على انه لا تأثير لقدرة العبد اصلا اذ دلائله دالة
على امتناعه بقدرته مطلقا وان لم يكن مستقلا بادخال شيء اصلا فلم يكن مكتسبا بل
يكون الكل بقدرة الله وخلقه فيرجع بعود الاشكالات واجاب الامام عن المعقول
الثاني للمعتزلة وهو انه لو كان فعل العبد بخلق الله لما كان العبد متمكنا من الفعل
والترك بان غاية ما في الباب ان يكون ذلك تكليفا بما لا يطاق وذلك واقع
وما ذكره ظاهر فعوله وانت تعلم ان هذا جواب الامام سهل ولا حاجة الى التزام مذهب
هشام لانا بينا ان العلم تابع للمعلوم فيعلم الله كما هو عليه فلو كان الفعل بقدرة
العبد يعلمه كذلك … فجملة يكون بقدرته لامتناع الجهل على الله هذا ما ذكره
في الجبر والقدر وهما طرفا الافراط والتفريط والحق بينهما وكشف ذلك
يتوقف على تفسير القدرة والارادة وقد وجد للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران
فا ما قاله المعتزلة انها سلامة الآلات والفعل من الاعضاء والقوى والقدرة بهذا
التفسير مختص بالعباد ويكون قبل الفعل ومعه وبعده وصالحة للفعل والترك
ث ما نقل عن الاشعري انها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه
وهي بهذا التفسير لا تكون الا مع الفعل لان الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور

الفعل

الفعل عنه انما يكون مع الفعل فقط ولا تصلح للصدور اي الفعل والترك لانها
بهذا التفسير مخصوصة بالفعل وعنه بحث لان من انفرد بقدرة الفعل لا يعرف
القدرة مطلقا وايضا يلزم ان لا يكون العبد مطيقا بالفعل لعدم القدرة فلا
يجب عليه الفعل ويلزم ارتفاع التكاليف باسرها الا ان يلتزم تكليف ما لا يطاق
وتكليف ما لا يطاق ط بشرح الفعل وكتاب الاربعين ذكر سواهما ما وجد
من تعريف القدرة والتعريف الحق انها اي للخالق والمخلوق والفعل
والترك نوع ما يتمكن الحي من الفعل والترك وهذا موافق للشرع والعقل
واما الارادة فمعنى ميل نفساني كما مر في مبحث الادراك والداعي هذا اصول
ما يصدر عن الانسان فعلا يكون بقدرته وارادته لمعنى الانسان الصحيح وهو
لا يلتفت لحركة المرتعش لانه يعلم نفسنا ان الاول يتمكن من الفعل والترك دون
الثاني وهذا ضروري لا ينكره عاقل خلا من الاختلاف بمذهب التقسيم فثبت
لبعض افعال الانسان يكون بقدرته ولا شك ان القدرة بالمعنى الثلاثة لا يكون
بقدرة العبد وارادته لانها متى كانت عنه لزم اعتبار لا يتمكن من تحصيلها
بنفسه بل بقدرة الله ومشيته بل بان يخلق في العبد قوة التمكن على الفعل
والترك والارادة التي هي عبارة عن ميل نفساني لا اختيار له يكون تابعا للشعور
بالملائم حقيقة او طبيعة واصل الشعور سواء كان بالملائم او غيره ليس
بقدرة العبد واختياره بل بخلق الله وارادته ولا تأثير لقدرة العبد الا في حركاته

وتسكيناته وصرفها الى مآربه وحاجاته ولابد للصرف من الالات والقوابل فان
فعل النجار لا يتم الا بحديد وخشب وفعل الطباخ لا يكمل الا بالنار والحطب
وتلك الالات قويها وخواصها كصلابة الحديد وحرارة النار ليست الا بخلق الله
وارادته وكذلك القوابل وقابليتها كقبول الخشب للنحت والاحراق لكنها ايضا
بقدرة الله ومشيته واذا كانت قدرة العبد واصل ارادته وشعوره بخلق الله وارادته
والالات افعاله وخواصها وقبول قوابلها ايضا بقدرة الله وارادته لا شيئا اباينا
اختيار المتانة في البناء ادرصا الى قدرة الله ومشيته فيطلب الاثر الصادر عن
قدرة العبد وارادته صادر عن قدرة الله وارادته صدور الاثر عن سبب السبب
المقتضي لوجوده بقوة تامة وما يحتاج اليه فعلا ووفقا لها لكن بالنظر الى ان الاثر
صدر بتاثير قدرة العبد على وفق ارادته كان الاثر من جهة النظر الاول صحيح
اسناده الى البديع وبالنظر الى الثاني صح نسبته الى العبد فاذن تاثير قدرة
الله تعالى واختياره حق وتاثير قدرة العبد ايضا حق وتقدم الاثر بهما هذا
هو طريق الحق في هذا البحث موافقا للعقل والنقل من كتاب الله وكلام رسوله صلعم
ولما نقل عن الراسخين في العلم انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وقيل
هذا القول منقول عن جعفر الصادق عليه السلام واولاده الكرام وقيل سمع هذا
من الحنفية رض فان قلت متى كانت القدرة والادراك والشعور والالات والقوابل
خلق البديع والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى حصل هذا المجموع حصل الفعل فمتى لم

الحق

يستحيله فكيف اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والادراك
والشعور بخلق الله وارادته لكنها عرض مختص بطرف واحد من الفعل والترك
حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يصرفها الى
احدهما فبهذا صح اسناد الفعل اليه **خاتمة** اختلفوا ان الاثر هل يجب عند
مجموع القدرة والادراك الجازم ام لا فقال قوم لا والا انقلب الفاعل موجبا
والحق انه يجب حصول الاثر بالقدرة والادراك ولا يخرج عن كونه قادرا بالقدرة
والارادة والحق انه يجب لانه اذا حصل مع القدرة ادراك جازم مانع عن الادراك
المخالف اي ادراك الطرف الاخر اذ المراد بالادراك الجازم ادراك الفعل المتيقن كما
يكون للهارب عند تيقن هجوم الاسد والطالب عند الاشراف على فوات المطلوب
ومثل هذه الارادة يمتنع اجتماعه مع ارادة الطرف الاخر اصلا وح يمتنع ان لا
يفعل والا لكانت الارادة جازمة بالفرض هف قلت لو وجب الفعل لما تخلف
وقد يتخلف عند طريان المانع قلت لو حصل المانع لما بقي القدرة كما يكون عند
طريان المرض او الهرم كما يقع عند البكاء وح ينتفي المجموع من القدرة والادراك
الجازم ودعوى الوجوب بعد تحقق المجموع وقال بعض المحققين لا يجب الفعل
عند حصول مجموع القدرة والادراك الجازم لكن يصير اولى وقد سبق انه يجب
قال المحقق الثالث عشر في اسناد الله الى احدهما **اقول** الاسم عند النحويين لفظ
موضوع لمعنى مستقل غير مقترن باحد الازمنة الثلثة واختلفوا في اشتقاقه

في اسماء

فقال الاكثرون انه مشتق من السمو وهو الارتفاع والعلو لما يحصل للمسمى بالاسم علو
ورفعة وقال آخرون انه مشتق من الوسم وهو مصدر وسمت الشيء اي جعلت له علامة
والعلامة من الوسم كما يقال سمة اي علامة والاسم علامة للمسمى احتج الاولون بان
التكسير والتصغير يردان الكلمة الى اصلها وقد جمع الاسم على اسما وصغر على سمي
وهذا انما يصح لو كان اصله بعد الاشتقاق سمو ليجمع على اسما ويصغر على
سمي لانه يصير سميو فانقلبت الواو ياء وادغمت لاجتماع الواو والياء وسبق
احدهما بالسكون فانه هذا اوجب قلب الواو ياء والادغام فلو كان الاشتقاق
من الوسم لوجب ان يجمع على اوسام مثل اوصاف واوزان ويصغر على وسيم مثل
وعيد لان الاسم اصلها وسم حذفت الواو وعوضت بالهاء كما في امثالها من
الصفة والزنة والعدة فاذا جمع او صغر نرد الى اصلها والهمزة لما حذفت من
الفعل عوضت ما لها لانها لاجل الوصل البنية والعلة وايضا كما في امثالها ثم
قال الواحدي ان ذلك لو فعل لاصله سمو بكسر السين وسكون الميم او بضم السين
وسكون الميم او بفتح السين والميم جميعا فيصح جمع على افعال مثل حمل واحمال
وعضو واعضاء وجمل واجمال هذا هو المشهور من كلامهم لمن ذهب الى انه مشتق
من الوسم لم يعترض عليهم بان ما ذكرتم مخالف لعلوه الاشتقاق من حيث المعنى
واللفظ اما المعنى فلان الاسم علامة قطعا ومعناه محدد فقط ولا الارتفاع
والعلو ليس فيهما معنى العلامة وما ذكرتم انه يحصل للمسمى رفعة معنى مجازي

واتفق

واتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا يرجح الاشتقاق منه واما من حيث اللفظ
فلان من شرط اخذ غير المشتق والمشتق منه على الاصل المشتق مع التزام ترتيب
الحروف لفظا اصل قياس كما في قال وجاء منها على حاله فالاصل لحاء في
السمو انها العلامة وهي حقيقة الاسم والحقيقة اولى من المجاز وما ذكرتم من الشبه
انما يرد انه لو جعل الاسم بمعنى المصدر لانه يكون اصلها وسم اما اذا
جعلت بمعنى العلامة فلا نسلم ان اصلها وسم لاحتمال ان يكون اصلها سمو او
سمو واصل الاسم بعد الاشتقاق ما ذكرتم من الوجوه الثلاثة وهذا اقرب
مما ذكرتم لفظا ومعنى ثم اختلفوا في الاسم فقال اكثر اهل السنة انه عين
المسمى والعبارات التي يعبر بها عن المسمى تسميات عند السنة ذهب الاشعري رح في
تفسيره للقرآن وذكر في كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة ولهما تناقض
وقال الباقون انه غير المسمى والتسمية وضع الاسم لا العبارات فهو الحق
نزل الجهتان ذكر ثمة ان الناس ذهلوا عنه حتى ظنوا ان المراد ان اللفظ غير
المسمى كما قالوا في زينب طالق وجاء زيد ان المركب هو الاسم والمراد
المسمى والعلم ان مراد اهل السنة ان مفهوم لفظ الفرس مثلا غير مفهوم
الاسم وقال الباقون ان مفهومه لفظ وضع لمعنى مستقل مجرد عن الازمنة
الثلاثة واحتج اهل السنة على ان الاسم عين المسمى بالمعقول والمنقول
اما المنقول فقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وهم انما عبدوا

الذات لا العبارات وايضا التسبيح انما يكون للذات لا للعبارات وكقوله تعالى سبح اسم ربك
الاعلى وقوله فسبح باسم ربك العظيم امر بالتسبيح والتسبيح هو التنزيه والتنزيه يكون
للذات القديم المنزه عن النقائص لا للعبارة التي هي من جنس الحروف والنقصان وكقوله
تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام والمبارك هو الرب وكقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه اي مما لم يذكر الله عليه اذ المذكور ذات الله لا العبارة لان العبارة هي
الذكر لا المذكور واعترضوا على هذه الاستدلالات بان معنى قوله تعالى سبح اسم ربك
اجعل اسم ربك مسبحا وهو ما يسبح به ويدل عليه قوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم اي سبح
ربك باسمه لان التسبيح انما يكون باسمه او صفته واسم الرب ايضا مشارك في العبارة ايضا
مذكور وايضا لو كان اسم الرب الرب واسم الله الله لما جازت اضافة الاسم الى الرب
والى الله لان اضافة الشي الى نفسه غير جائز ولئن سلمنا انه اطلق الاسم واريد المسمى
لكن هذا الاطلاق جوز لغة احد معاني الاسم مجازا في تسمية الحاجات وايضا جوز اطلاق
الاسم وارادة المسمى للتعظيم والتسبيح لان الاسم عمن يراد تعظيمه وتفخيمه بل يذكر
ما يتعلق به كالحضرة والجناب كما يقال السلام على الحضرة العالية والسلام على
الجناب الرفيع وايضا جاز ان يكون الاسم زائدا كما قال قوم من اهل اللغة
لان الاسم المضاف الى المسمى قد يكون زائدا وقد جاء في الشعر الى الحول ثم اسم السلام
عليكما واما المعقول فمن وجهين قد بينا ان الاسم مشتق من السمو وهو العلو
وهو بهذا المعنى لا يصدق على اللفظ ولا على المسمى اذ اللفظ الدال على المسمى ليس

بعلو

بعلو اذ هو ليس بمصدر والعلو مصدر ولا المسمى قوله ولا المسمى يعني المسمى
ليس بعلو اذ هو ليس بمصدر بل معناه ذو علو فيكون معناه ذا علو وهو
انما يكون الذات دون اللفظ واجيب بان هذا قول مناقض لانكم قلتم
انه مشتق من السمو والمشتق انما هو اللفظ دون المسمى وايضا لو كان
لا يكون معناه ما به العلو اطلاقا لان الاسم الشي على المسبب كقوله الله نور
السموات والارض اي منور هذا كثير شايع ت تعالى جاء ربك والمراد المسمى
لان الجائي هو تعالى ان المذكور في اللفظ اسم فيقصد ذكر الاسم واراد المسمى
وكذا قولنا زينب طالق واجيب لهذا ايضا مناقض لانه مخالف
لاتفاق العقلاء اما انه مناقض فلانكم سلمتم ان اسم اللفظ هو الاسم
التسمية لا المسمى واما انه مخالف لاتفاق العقلاء فلانهم اتفقوا على
ان اللفظ غير المسمى واحتج من ذهب الى ان الاسم غير المسمى بالمنقول
والمعقول اما المنقول فلقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله
تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعو فله الاسماء الحسنى وبقوله صلى
ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة لان كل ذلك يدل على تعدد
الاسم والتعدد في المسمى محال وبقوله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى فقد
صرح بان الاسم هو اللفظ مع انا لم نجعل له من قبل سميا وبقوله
تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وباتفاق اهل اللغة على

ان الاسم هو اللفظ كما هو مقصود بهذه الصحيفة وتقسيم الاسم الى المعرب والمبني
والصفات وغيرها وانفاق اهل المنطق ايضا على ذلك كما ذكروا في كتبهم من تعريف
الاسم وتقسيمه الى المترادفة والمشتركة وغيرها ولعل جميع العقلاء متفقون على ذلك
سوى هؤلاء القوم واما المعقول فوجوه ا لو كان الاسم عين المسمى لصح ان
يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله وخلقني اسم الله واكلت اسم الخبز وشربت اسم
الماء ورميت اسم الحجر وهذا مما ينسب قائله الى الجنون والحماقة وليصح
ان يقال سمعت اسم زيد مع انه لا يصح ان يقال سمعت نفسه اذ هو غير مسموع بل
هو مبصر ويصح ان يقال نحوت اسم زيد دون مسماه ب لو سئل عن اسم شخص
فيقال في جوابه اللفظ الموضوع له دون الذات المعينة ويقال هذا
اللفظ اسمه دون ذلك اللفظ ج سبق الى فهم كل احد عند سماع السؤال
عن اسم شيء انه سؤال عن اللفظ الموضوع له بدون اقتران دليل يخرج اللفظ
ولا يسبق فهم احد الى عينه وهذا انه الحقيقة اذ الحقيقة انما تمتاز عن المجاز
بسبق الفهم اليها دون غيرها بخلاف المجاز واستدلوا ايضا بوجوه ركيكة
مثل ان الاسم يثبت بالاداة دون المسمى ويوجد الاسم في مواضع دون
المسمى اذ المسمى لا يكون الا في مكان واحد والاسم قد ينسخ عن المسمى والمسمى
لا ينسخ عن نفسه وقد يقع الاشتباه في الاسم دون المسمى وهذه الحجج بالحقيقة
مصادرات اذ لا يتم شيء منها الا بعد ثبوت ان الاسم هو اللفظ ولو ثبت

هذا

هذا لما احتاج الى ذلك الدليل هذا ما وجدنا من كلام الفريقين مع زياده
تلخيص منا في المصنفات والحق ان هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ
الدال على معنى مجرد عن الزمان كما هو المشهور عند اهل اللغة والمنطق واهل
اصول الفقه فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا بالاسم غير ذلك مما يصح ان يطلق
على المسمى فلا نزاع منه فالنزاع بالحقيقة في ان لفظ الاسم هل يصح ان يراد به ذلك
المعنى ام لا ولا خفاء ان قول اهل السنة ههنا مشكل وانما نه صعب لكن يمكن
منه وجه حسن يتسهل به التفصي عن مضائق الشبه الى سعة النجاح وهو ان نقول
المدعى ان الاسم هو عين المسمى بحسب الشرع لا بحسب اللغة والعرف لانه ورد
في عدة مواضع من كلام رب العزة اطلاق الاسم واراده المسمى وهذا دليل
على ان الاسم في الشرع هو المسمى لان هذا الوجه الشطر الذي نطلق على الظن
ان الاسم هو المسمى ولا معنى للدليل سوى هذا على ان الاصل في الكلام هو
الحقيقة اما انه ورد في عدة مواضع فكما مر من النصوص الدالة على هذا واما
الحقيقة تعارضت الحجج بالنصوص الدالة على تعدد الاسم كما مر من قوله تعالى ولله
الاسماء الحسنى وغير ذلك فحقيقة لما ادعينا وذلك لان المراد بالاسماء ههنا
الصفات لان معاني تلك الالفاظ مرادة والاسماء لا تراعى فيها المعاني
والمراد بالصفات معانيها قطعا فقد اريد بالاسم فيها المسمى وهذا مليح ولئن
سلمنا انه ما اريد المسمى لكن ذلك لا يضر بالحوار ان يكون الاسم نفسه بحسب اللغة

ب

معاني

لا بحسب الشرع لان المستعمل في المعنى الشرعي قد يستعمل في الشرع في المعنى اللغوي
مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فان الصلاة بحسب الشرع الاركان المعينة
والاذكار المخصوصة وقد استعمل ههنا في المعنى اللغوي وهو الدعاء اذ الصلاة
في اصل اللغة الدعاء وعلى الوجه الذي ذكرنا يصير اطلاق الاسم في القسم حقيقة في
الاول حقيقة شرعية وفي الثاني حقيقة لغوية فمن لم يجعل الاسم مما ذكرنا حقيقة
شرعية فقد جعله مجازا والمجاز على خلاف الاصل فان قلت الاشتراك ايضا
على خلاف الاصل قلت سلمنا انه كذلك لكن الحقيقة اولى من المجاز لانه لا يقتضي
ترك الاصطلاح واختلال الفهم كما يقتضي المجاز كما ذكرنا ولهذا ايضا نقل عن
ابي عبيد ان الاسم في تسمية الله عين المسمى والامام نقل بالله لبيان سوء الفهم هذا
غاية هذا البحث والله اعلم وقال بعضهم متعصبا لمن يريد لم ان الاسم عين الشيء
الذي هو لفظ وضع لمعنى مجرد وهذا كلام لا طائل تحته على انه لا يلزم وذكر
ثم دلالة على حقه في ذكره اذا عرفت هذا فنقول اسم الشيء اما ان يدل على حقيقته
اي يكون موضوعا لها او على جزء او على صفة او على المركب من الجزء والصفة والاول
كالجدار مع البرودة والثاني كالحائط للمحوط من الاراضي والمدرة للقرية والثالث
كالاسود والابيض والرابع كالجوهر الفرد فان الجوهر جزء والفرد صفة والثاني
والرابع لا يجوز في حق الله لامتناع التركيب والاول والثالث جائزان اما الاول
مثل لفظ الله على الاصح فانا لما ذكرنا انه اسم موضوع كسائر الاعلام لا اشتقاق

له وقال قوم انه اسم صفة لانه مشتق من لاه احتجب وقيل مشتق من اله كعبد
وزنا ومعنى وتصرفا وقيل مشتق من وله كوله وزنا ومعنى وتصرفا تحير ودهش
لتحير الناظر في عظمته وجلاله والثالث كالعالم والقادر والاول وهو
اسم الذات لا يجوز ان يكون مشتقا من صفة قائمة بذات الله والا لكان اسم الصفة
كاسم الذات وانما قلنا من صفة قائمة بالذات اذ جاز ان يكون مشتقا من غير ذلك
لاجل الا بصر العلمية كما نسمي الاسود الرومي بالزنجي ولما كانت الصفات
بالنسبة الى الاثبات والسلوب تنبسط وتركيب غير متناهية جاز ان يكون اسما
متباينة لا نهاية لها غير كثيرة لا تتناهى تفاصيل مخلوقات الله وحكمته ولطائف
صنعه يلوح لما اسماء الله العظام ويكون اطلاق المضمرات على الله كقوله تعالى
ما في السموات وقوله اياك نعبد والمبهمات مثل ما ومن والذي وحيث
كقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد وقوله تنزيلا ممن خلق الارض وقوله
وهو معكم اينما كنتم **خاتمة** اختلفوا في اسماء الله تعالى هل هي بالاصطلاح
والقياس او بالتوقيف الشرعي فقال معتزلة البصرة انها ماخوذة من الاصطلاح
والقياس وقال بعضهم الباقلاني في الاصطلاح لم يوضع لله اسما كما وضعوا في
الفارسية خداي وفي التركية تكري وفي الهندية كرتار والقياس ان يعتبر
في الاسم معنى ثم اجري كما يقال انه تعالى كريم فيصح ان يقال انه سخي وصح
قياما في علاق واجمع اهل السنة على انها ماخوذة بالتوقيف الشرعي اما

سمعا

في توقيفية اسماء الله تعالى

بعبرة

بالكتاب او السنة المتواترة او المشهورة او الاجماع ولا يجوز بغير ذلك لان الله موصوف
بانه لا يوصف بما في معناها الا يقال له جواد وعالم لا يقال سخي وفاضل وفعال
وحبيب ولا يقال شفيق وقد يوصف بانه فعال ولا يوصف بما يشتق منه لقوله تع وسقاهم
ربهم شرابا طهورا ولا يوصف بانه الساقي والخصم يقول لم سلمنا انه ما اطلق
عليه تع سخي وفاضل ومشتق والكل اي علم جواد لان عدم القول لا يدل على
علم القول لان الشيء قد لا يكون واقعا دائما مع هذا يصح وجوده وانا لا
نطلق تع الساقي رعاية للتعظيم لانه اشتهر الساقي شائع في الخدم والعبيد
والحق انه يصح الاسم للتعالي او لوضع اللغة انه هل كان جائزا ام لا قلنا
لعدم التوقيف لصدوره النطق واما بعد ذلك فلا يجوز لانه نوع من التصرف والتعدي
بلا ضرورة مع احتمال تضمن ذلك الاسم ما لا يليق بعظمة الله تع قال الفصل الرابع في
حدوث العالم العلوي والسفلي اقول اختلف الامم في حدوث العالم
والعالم عند المتكلمين كل موجود سوى الله تع واتفقوا على حدوث العالم ولما كان
الممكن عندهم منحصرا في الاجسام واجزائها التي هي الجواهر الفردة واعراضها خلافا
للفلاسفة فانهم اثبتوا العقول والنفوس المجردة عن المادة والهيولى اتفقوا
اي اكثر المتكلمين في بيان حدوث العالم على بيان حدوث الاجسام فان دلائلهم
على حدوث الاجسام دالة على حدوث الجواهر الفردة ويلزم من حدوث الا
عراض لعدم الانفكاك حدوث الاجسام والجواهر الفردة مع قدم الاعراض

واختلف

في حدوث العالم

واختلف اهل العالم في حدوث الاجسام على اربعة مذاهب الاول انها حادثة بذواتها
وصفاتها وهو قول المليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني ان الافلاك
واعراضها الثابتة من اشكالها وشفيفها وطبائعها وخواصها وهيولى العناصر اي
الجسم الموصوف بالصورة فلك القمر الذي يختلف ويعتورها بين صور العناصر وتلبس
اخرى بالكون والفساد لان مذهبهم انه تحت فلك القمر واجسام العناصر
صار بعضها نارا وبعضها هواء وبعضها ماء وبعضها ترابا وبعض كل جزء منها
اخرى بالكون والفساد قوله قديم شخصها اي هي اشخاصا بعينها موجودة دائما
من الازل الى الابد وقالوا وحركات الافلاك وصور العناصر اي صورها
الجسمية قديمة بنوعها اي اشخاصها حادثة لكن نوع تلك الاشخاص قديم فتكون
حركتها ازلية وكل جزء من الحركة حادث قوله واوضاع الافلاك وهي الهيئة
الحاصلة للافلاك بسبب حركتها اذ في كل حالة يعرض للفلك وضعا وهو
لما حصل بين الدرجات طالعة واخرى غاربة وكل كوكب في موضع بالنسبة
الى الطالع او بالنسبة للكواكب الاخر ونحوها فوقنا الوضع بعضها تحتها
وكل وضع للفلك يكون مع الوضع الاخر فينة بالحقيقة الا ما دار الكل يشترك
الجمع في كونها وضعا فلكيا وهو المعنى الجنسي فهو قديم لان كل وضع يتقدمه
وضع اخر الى الازل فتكون الاوضاع قديمة بجنسها والصور النوعية للعناصر
متخالفة بالحقيقة لان صورة الماء مثلا مخالفة لصورة النار بالحقيقة لتباين خواصها

ن

للتي جميع الصور تشترك في كونها صورة نوعية للعناصر وعندهم لم تخل صورة تقدمته
صورة أخرى إلى الأزل فلم تكن الصور النوعية للعناصر قديمة عندهم وهذا المذهب
ارسطو وأتباعه كأبي علي بن سينا وغيره قوله ت الأجسام قديمة بذواتها أي
ذوات الأجسام قديمة وهذا يحتمل معنيين أحدهما أن تكون نفس الأجسام قديمة
والثاني أن يكون ما يحصل منه الأجسام قديما ويسمونه ذات الجسم لحصوله منه
فقوم جعلوا ذلك القديم نفس الأجسام وقوم ما حصل منه الأجسام والذين
زعموا أن أصل العالم خمسة وهي قديمة الباري تعالى لكونه واجبا والنفس لكونها
محركة والمجرد ليحدث لزم كونه مأخوذا بالكون الحادث سبقوها بالمادة
والهيولى كذلك لأن حدوثها يوجب سبق هيولى أخرى وتسلسل والزمان وهو
أيضا قديم لأن عدمه يوجب وجوده لأنه لو سبق عليه العدم بالقبلية وجوده
والقبلية لا تكون هناك إلا بالزمان فيلزمه وجود الزمان على تقدير عدمه
والفضاء وهو خير العالم أيضا قديم لأن انتفاءه غير معقول وقال
فيثاغورس وأصحابه المبادئ هي الأعداد المتولدة من الوحدات قالوا
لأن قوام المركبات بالبسائط وهي أمور كل منها واحد في نفسه والأكثرات بسيطة
فح يلزم أن لا تكون لتلك الأمور ماهيات سوى كونها وحدات والأكثرات
مركبة لأن هناك أن تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل
في مباديها وتلك الوحدات لا بد أن تكون مستقلة بذواتها والأكثرات مفتقرة

ال

إلى الغير فيكون ذلك الغير مقدما عليها وكلامنا في المبادئ المطلقة فهي مبادئ الوحدات
أمور قائمة بأنفسها ثم هذه الوحدات المجردة قد عرضت لها أوضاع فصارت نقطا
واجتمعت النقط فحصلت الخطوط وحصل من اجتماع الخطوط السطوح وحصل
من اجتماع السطوح الأجسام فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات والجواب أنا نسلم
أن الماهية مع الوحدة تكون مركبة إلا أنه لم لا يجوز أن يكون الوحدة عرضا لها وأيضا عروض
الوضع للمجرد غير معقول ت مذهب جالينوس فهو التوقف في هذه الأشياء
وهو بالحقيقة أعقل منهم وأما أن الأجسام قديمة الصفات بحسب الذات وحدها
من الأقسام الأربعة بالنسبة إلى بعض العناصر في الأعراض كما يكون بعض الأفلاك
قديما وبعضها حادثا وكذا بالنسبة إلى بعض العناصر أو يكون بعض الحركات قديمة
بنوعها وبعضها حادثة بنوعها إلى غير ذلك فما لم يسمع من أحد من العقلاء واستدل
المتكلمون على حدوث الأجسام بوجوه ما لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل
إما متحركة أو ساكنة لانتفاء الأزل لم يبق جسم واحد معين متحركا ولا ثابت
معين ساكنا وللقائل أن يقول لم لا يجوز في الأزل جسما معينا متكررا لأن الأزل
إنما يقال لأزمنة محققة أو مقدرة متسابقة إلى غير النهاية بالاتفاق ولم لا يجوز
ما ذكرتم من الأزمنة المتسابقة إلى غير النهاية فهو كذلك وح يكون معنى كون
الحركة أزلية أن تكون الحركة ثابتة للجسم في الأزمنة المتسابقة إلى غير النهاية أو
السكون كذلك وح يلزم قسم آخر وهو أن يكون بعض الأزمنة متحركة وفي بعضها

سالكة وعلى هذا الى غير النهاية واستدلوا على بطلان نفي الحركة ازلية بعضهم بان
ماهية الحركة من حيث هي تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة هي الانتقال من حالة الى اخرى
فتكون مسبوقة بالحالة الاولى وماهية الازل تنافي المسبوقية بالغير فيمتنع كون الحركة
ازلية وفيه نظر لان ماهية الحركة انما توجد في الخارج في ضمن الجزئيات وكونها
مسبوقة بالغير لا ينافي كون جزئياتها متتابعة الى غير النهاية لانها على هذا التقدير
لا تخرج عن كونها مسبوقة بالغير بل تكون مسبوقة دائما وانما ينافي ان يكون شيء من
الحركات الموجودة المعينة ازليا وليس المراد بازلية الحركة سوى ان تترتب
جزئياتها على التتالي الى غير النهاية ب الحركات التي تحدث في العالم موقوفة
على مضي الحركات الماضية ضرورة ان ما لم تنقض الحركات الماضية لا يمتنع حصول
تلك الحركات لكن انقضاء الحركات الماضية محال لامتناع انقضاء ما لا نهاية له
والموقوف على المحال محال فيجب ان يتناهى حدوث هذه الحركات وهذا ما طرح
وعقله وقال الشيخ في الاشارات ان هذا التوقف اي توقف الحركة فيما لا يزال
على مضي الحركات الماضية توقف وهمي اذ لو كان تحقيقيا لوجب ان يصدق
في وقت من الاوقات انها موقوفة على انقضاء الحركات الماضية لكنه غير صادق
في شيء من الاوقات اصلا وذلك لانا اي وقت فرضنا من الاوقات يكون من ذلك
الوقت وتلك الحركة فيما لا يزال الى ما لا يتناهى من الحركات الماضية ثابتة
على تلك الحركة ولا يصدق في تلك الحالة الا انها موقوفة على ذلك المقدار المتناهي

والموات

اذ لا يوجد معدودها في ذلك الوقت الا على مضي ذلك المقدار المتناهي فقط
فهي لا يصدق في شيء من الاوقات انها متوقفة على مضي الحركات الغير المتناهية
فيكون ذلك انما عندنا وفيه نظر اذ التوقف ضروري وتحقق الموقوف عليه لا
يخرجه عن كونه موقوفا عليه اذ الكل لا يستغني عن الجزء المتحقق وفي كل زمان يصدق
انها موقوفة على انقضاء الكل بل الجواب انه يسلما توقفها على انقضاء تلك
الحركات الغير المتناهية لكن لا نسلم امتناع انقضائها من طرف ما لا يزال لان
انقضاء ما لا نهاية له انما يمتنع من الجهة الغير المتناهية فلو توقف على
انقضاء تلك الجهة يمتنع تحققه اما لو توقف على انقضاء الجهة الاخرى فلا فوله
واما يلزم ان لو لزم من ذلك انقطاع الجزئيات المتتابعة اذ الجزئيات المتتابعة
الى غير النهاية يكون عدما لها ازلية مع تحقق نفس الحركة ازلا مع دوام تتابعها اذ لا يلزم
تقدير ان لا يكون شيء من جزئيات الحركة في الازل عدم الحركة من حيث هي
لجواز ترتب جزئياتها على التتابع اذ المراد بازلية الحركة هذا الخامس لا يخ
من ان يكون كل جزئي من جزئيات الحركة مسبوقا بالغير اولا فان لم يكن
يكون بعضها غير مسبوق وهو اول الحركات ويلزم حدوثه لما مر في الرابع
وان كان كل جزئي مسبوقا فيكون الجميع مسبوقا بالغير اذ لو لم يكن كذلك
يلزم ان يكون البعض غير مسبوق والتقدير ان كل جزئي مسبوق هف
واذا ثبت ان الجميع مسبوق بالغير فذلك الغير لا يجوز ان يكون جزئيا

هب

بعد

ملعوم

للاخوذ صح

حركات الحركة والا لكان مجموعا بل بعضه فلا يكون المجموع مسبوقا بالعدم هف واذا
كان المجموع مسبوقا بالعدم الحركة كان حادثا وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع كل واحد
واحد فلا شك انه مسبوق لكن لا يلزم لذلك العدم عدم الحركة وان اراد بالمجموع
المجموع من حيث هو المجموع اي الجملة فلا نم انه مسبوق بالعدم قوله لو لم يكن مسبوقا
بالعدم لكان البعض غير مسبوق بالعدم هف قلنا لا نم لزوم كون البعض غير
مسبوق لان القضية تكون شخصية لان المجموع من حيث هو جملة شي واحد
وموضوع الشخصية في النقيض يجب ان يكون شيئا واحدا كقولنا زيد كاتب زيد ليس
بكاتب في نقيضه قولنا ليس المجموع مسبوقا بالعدم فلا نم انه يخالفه بل هو
عين المدعي **السادس** كل ما تحرك دخل دوره في الشمس ثلثين مرة بعدد دورات
زحل اقل من عدد دورات الشمس الاقل من غيره متناه لما مر في الحجة التطبيقية
ولان الاقل يحاط بالاكثر فيكون متناهيا فيلزم ان يكون عدد دورات زحل متناهيا
فيكون عدد دورات الشمس زائدا على عدد دورات زحل بعدد متناه وهو
تسعة وعشرون مرة فيكون ايضا متناهيا وعدد كل منهما متناه واعترضوا
على هذا بان تضعيف الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين ايضا الى غير
النهاية مع كونهما غير متناهيين وفيه نظر لانه انما يكون اقل لو كان عدد مرات
تضعيف الواحد ناقصا بالعدد لكن ان تضعيف الاثنين او اقل وذلك غير معلوم
بل نقيضه وهما غير متناهيين ولان النقض بالحقوق لا بالمقدور وهكذا هذه الحجة

قد

التطبيقي نا يجا صح

قد يسبق في البرهان التطبيقي واما البيان وهو كون الاجسام في الازل ساكنة
لان السكون وجودي فلو كانت ازلية امتنع زواله واللازم باطل وانما قلنا
بالوجودي لان العدمي جاز زواله والا لما وجد شي من الحوادث لان عدمات
الحوادث ازلية فلو امتنع زوالها امتنع وجود الحوادث وانما قلنا ان السكون
وجودي لانه قسم من اقسام الكون كما مر في صدر الكتاب والكون وجودي ومعرفة
بالاتفاق ايضا اما الملازمة وهي كون السكون يمتنع الزوال على تقدير كونه
ازليا فلان الموجود اذا كان قديما فان كان واجبا امتنع عدمه ضرورة وان كان
ممكنا لا بد ان يكون عن واجب والا لزم التسلسل ويستحيل ان يكون ذلك الواجب موجبا
لان فعل المختار حادث لما مر فاثر ذلك الواجب الموجب ان لم يتوقف على
شرط يكون ثابتا له فيكون ذلك الموجود دائما بدوامه وان توقف على
شرط فان كان ذلك الشرط قديما لزم دوام الاثر لدوام السبب والشرط
وان كان ممكنا فلا بد ان يكون عن واجب فان اثر الواجب عنه ان لم يتوقف على
شرط لزم دوامه واذا دام الشرط والسبب دائما فيلزم ح دوام الاثر اذ لا يتخلف
ذلك الشرط مختارا والا لكان الاثر حادثا لما عرف وان توقف عاد الكلام
فيه انه واجبا او ممكن حتى على تقدير ان يكون ممكنا فاثر الواجب عنه هل توقف
على شرط اولا فيلزم اما التسلسل او دوام الاثر والتسلسل باطل فتعين دوام الاثر
فيثبت ان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله فيما لا يزال لكن نرى ان الساكن قد

يزول فامتنع كونها ازلية وفيه بحث لجواز ان يكون الشرط عدم شيء ما دائما لطريان
وجود ذلك الشيء فيما لا يزال فيزول القدم البرهان ج كل جسم متناه القدر
وكل متناه القدر حادث فيلزم ان يكون كل جسم حادثا اما الاول وهو ان كل
جسم متناه القدر فقد مر في المبادي ان الابعاد متناهية واما ان كل
متناه القدر حادث فلان كل متناه القدر يجوز عقلا كونه ازيد او انقص مما
هو عليه فاختصاصه بذلك القدر دون الازيد والانقص لا بد ان يكون لمرجح وذلك المرجح
لا يكون موجبا لان نسبة الموجب الى ذلك القدر والى الازيد والانقص واحدة
فيكون مختارا وفعل المختار حادث وفيه بحث لجواز ان لا يقبل الجسم من
المقدار الا ذلك لا ازيد ولا انقص اما بحسب نوعه كما يكون شان الانواع من
الانسان والفرس والبق والفيل اذ لكل نوع منها مقدار معين لا يزيد ولا ينقص
منه الا بسبب العارض من العوائق والمادة والمغذي اذ البق لا يصير
بمقدار الفيل ولا بالعكس او بحسب شخصه اذ لكل شخص من اشخاص الانواع
مقدار بحسب مادته واستعدادها ح يتعين نسبة الموجب الى المقادير فلا يلزم ان
يقتضي شيئا منها دون الباقية قوله في البرهان الثالث ان التاثير انما يكون
ح ان الوجود اي التاثير التام الذي لا يتخلف عنه الاثر انما لا بد ان يكون
ح ان الوجود والا لزم تخلف الاثر عن السبب التام لا يقال وجد السبب
التام فلزم وجود المسبب في ذلك الآن بل بعده لزم في ذلك الآن وجود السبب

التام مع ذلك الآن وجود المسبب ح

التام لا وجود المسبب **قال** واحتج القائلون بالقدم **اقول** احتج من ذهب
الى قدم الاجسام وهم الفلاسفة والدهرية بوجوه **ا** العالم مستند الى المؤثر
لامتناع التسلسل وح لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط
وعدم الموانع في العالم حاصلا في الازل او لم يكن والثاني باطل فتعين الاول اما بيان
الثاني وهو كون الجميع غير حاصل باطل لان الجميع لو لم يكن حاصلا في الازل لكان
بعضه حادثا ضرورة وح ذلك البعض من الواجب اما ان يتوقف على مرجح او
لا يتوقف فان لم يتوقف لزم ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وذلك محال وان توقف
حدوثه على مرجح فذلك المرجح لا يخلو من ان يكون قديما او لا فان كان لا بد له
قديما والتقدير بخلافه فح يكون حادثا وعاد الكلام الى انه يتوقف على مرجح حادث
وعلى هذا فيلزم الدور او التسلسل وعلى ان جميع ما لا بد منه لو لم يكن حاصلا في الازل
يلزم المحال فتعين ان الجميع حاصل في الازل واذا كان كذلك امتنع ان يتخلف العالم عنه
اذ لو تخلف وجوده عنه لا في الازل فلا يخلو من ان يكون اختصاصه بوقت حدوثه لمرجح او
لا فان كان يلزم ان لا يكون جميع ما لا بد منه في الازل حاصلا والتقدير خلافه
وان لم يلزم الترجيح بلا مرجح وكلاهما باطل والجواب ان لا يجوز ان يكون ما لا بد
منه حادثا بسبب حدوث تعلق قدرة الفاعل بالاخراج الى الوجود لتعلق
الارادة بالاخراج بمعنى تجدد جميع ما لا بد منه لحدوث تعلق قدرة الفاعل
بالاخراج بالفعل من العدم الى الوجود لتعلق امر كن بذلك الوقت لتعلقها

في قدم العالم

ارادته القديمة بالاخراج من العدم الى الوجود في ذلك الوقت ولاحتاج
اختصاص التعلق الى مرجح لما بينا في الصحيفة السادسة ان تعلق الارادة
لا يحتاج الى مرجح وثانيا ان دليلكم منقوض بحدوث الحوادث اليومية
فانه يدل على قدمها لما ذكرتم من حصول جميع ما لا بد منه واجاب
المتكلمون عن هذا الدليل بوجوه آ ان كل ما لا بد منه حاصل
لحدوث ارادة الله تعالى ولا يحتاج ذلك التعلق الى مخصص حتى
يلزم التسلسل لان ارادته لذاتها اقتضت التعلق بايجاده في
ذلك الوقت وفيه نظر قد مر في الصحيفة السادسة ان هذا يوجب
صيرورة المختار موجبا ب ان مرجح تعلق ارادة الله بذلك
الوقت تعلق علمه بذلك الوقت
بان تعلق علمه بوقوعه في ذلك الوقت
وفيه نظر لان العلم تابع للمعلوم التابع للارادة فلو كان العلم تابعا للارادة فيمتنع
كون الارادة تابعة له لانه يلزم العلم مرجحا لتعلق الارادة ج الازلية مانعة من الاحداث
لان فعل المختار يمتنع ان يكون ازليا ومن جملة ما لا بد منه ارتفاع الموانع فاذا زالت
الازلية حصل الفعل وفيه بحث لان زوال الازلية لا يختص بوقت بل كل وقت يفرض
وجود العالم فيه يمكن فرض وجوده قبل ذلك الوقت بمقدار يوم او شهر او سنة بل
او الف سنة او اكثر فيصير ذلك ازليا اذ الازلي ما بوجوده ازمنة ما قبله غير

بلغ مقابلة

متناهية

متناهية فالمانع مرتفع قبل وجود العالم فاختصاص حدوثه بذلك الوقت لا بد له من
مرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو كان لمرجح عاد الكلام فيه ويتسلسل فما حصل الجواب
د العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه والامكان شرط وفيه بحث
لان الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ممتنع لما مر في المبادي
الا ان يراد بالامكان هاهنا الامكان الوقوعي وهو ان لا يلزم كون الطرف المخالف واجبا
ولا ممتنعا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع هذا الطرف لا يلزم المحال بوجه
لا الامكان الذي يقع في مقابلة الوجوب والامتناع الذاتيين الذي لا يكون
طرفه المخالف واجبا او ممتنعا بالذات وهو الامكان الاصلي المقابل للوجوب
والامتناع الذاتيين المذكورين في المبادي والظاهر ان مراد المتكلمين بالامكان
هاهنا الامكان الوقوعي لانهم في الاكثر يستعملون هذا الامكان بل لم يتعرضوا
للامكان الاصلي في كتبهم اصلا وما نقل الامام في جوابهم ان هو الا
بحدوث الصحة لان الصحة التي يحتاج اليها حدوث العالم اما صحة تأثير الباري
واما صحة وجود العالم والصحتان ازليتان لا اول لوجودهما اصلا وبيانه
الفض من نفسه ز لو كانت صحة الصحتين حادثا فقبل حدوثه يلزم اما الوجوب
الذاتي ولزم قدم العالم او الامتناع الذاتي ولزم الانقلاب فان قلت لا
يلزم من وجوب التأثير قدم العالم وانما يلزم لو لم يكن وجود العالم وقبله
ممتنعا قلت لا يخلو من ان يكون ممتنعا او لم يكن فان كان ممتنعا يلزم الانقلاب

ولا نسلم بل يلزم العدم ق لو حدث الامكان بحدوثه يثبت امكان الامكان ممكنا
لان علة الحاجة الامكان ويكون امكانه ايضا ممكنا والا لما حدث الامكان في ذلك
الوقت فان كان امكانه ايضا ممكنا وعلى هذا ويتسلسل ولزم ان يكون حدوث الا
مكان لانه لا يمكن حدوث الحادث لا لمرجح والوجه الثالث ظاهر واجاب
المتكلمون بانا سلمنا ازلية امكان العالم كما ذكرتم لكن لا نسلم من ازليته امكانه
امكان ازليته لان الحادث يشترط كونه حادثا امكانه ازلي لما ذكرتم من الوجوه
الثلاثة وازليته ليست بممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث فان
قلت الممكن ما له الامكان فلو كان امكان الوجود ازليا كان الوجود
ممكنا في الازل فيلزم ازلية العالم ممكنة ولا تم له الحادث من حيث انه حادث امكانه
ازلي قلت ما ذكره المتكلمون راجع الى ما ذكرنا من الامكان الذاتي والوقوعي
لان امكان ازلية الشيء انما يلزم لو كان امكانه الازلي يعني قول المتكلم انه
سلمنا ان الامكان الاصلي للعالم وهو عدم اقتضائه شيء من الطرفين ازلي لكن لا نسلم
ان ازليته ممكنة وانما يلزم لو كان امكانه الوقوعي ازليا والحادث من حيث
انه حادث امكانه الذاتي ازلي ولا يلزم الانقلاب اذ بهذه الحيثية واقع فيكون
ممكنا بهذه الحيثية فلو تم يكون امكانه الذاتي ازليا يلزم الانقلاب ويكون امكانه
الوقوعي ازلي ق لهم لو كان العالم حادثا فلا يخلو اما ان يكون وجود الباري
مع متقدما على العالم او لم يكن فان كان متقدما فلا يخلو من ان يكون ذلك التقدم بقدر

متناه

متناه اي يكون له اول او غير متناه وهو ان لا يكون له اول فان كان
بقدر متناه يلزم حدوث الباري تع والثاني ظاهر ج في ثبوت الله في
العالم ان كانت حادثة فلابد لها من مرجح حادث ويعود الكلام
في ذلك المرجح ويتسلسل وان كانت قديمة يلزم قدم العالم والجواب
ان مؤثريته التي تخرج الحادث من العدم الى الوجود بالفعل حادثة
ومرجحها تعلق ارادته القديمة بذلك الوقت فلا يلزم التسلسل
ق لو كان العالم حادثا لكان له مادة سابقة عليه لان كل حادث
ممكن قبل الحدوث والا فاما ان يكون واجبا او ممتنعا ويلزم الا
نقلاب الامكان وجودي لما عرفه المبادي من قولك [illegible] بد له من
محل غير الحادث والا لم يقم الحصول بالمعدوم وذلك المحل هو مادة
الحادث كما هو من قولهم فالمادة سابقة عليه وهي لا تكون حادثة والا لكانت لها
مادة اخرى بعين ما ذكرنا الا انه يلزم ان لكل [illegible] وينفذ [illegible] يلزم قدم
المادة لانه يلزم قبل كل مادة اخرى الى غير النهاية هو المادة لا تخلو عن الجسمية اي الصورة
الجسمية اذ لو خلت عنها فلا تخلو من ان يكون ذات وضع او لم يكن فان لم يكن
امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات فيها اذ الصورة الجسمية هي المتصل
بذاته في الجهات الثلث فيكون متحيزا [illegible] لها وضع بالذات وان كانت ذات وضع
فلا يخلو من ان ينقسم في شيء من الجهات الثلاث او لا ينقسم فان لم ينقسم فله

فهي لا تكون نقطة ولا تنقسم فاما ان تنقسم في جهة واحدة او جهتين او ثلث والاول
خط والثاني سطح والثالث جسم وعلى التقادير الاربعة لزم تناهي الجسم اذ النقطة لا تكون
بدون الخط والخط بدون السطح والسطح بدون الجسم مع ان المكان لا يخلو عن الجسم
فيلزم قدم الاجسام والحوادث وفي بعض المبادي نظر لان الامكان اعتباري
فلا يحتاج الى المحل ح لو كان العالم حادثا لكان الصانع مختارا واللازم ط
اما الملازمة فواضح لان الموجب لا يتخلف عنه اثره واللازم الترجيح بلا مرجح ان
تخلف لا لمرجح او التسلسل ان تخلف لمرجح لانه يعود الكلام في ذلك المرجح و
يتسلسل كما مر في الوجه الاول واما انتفاء اللازم فلان الصانع لو كان مختارا فلا
يخلو من ان يكون وجود العالم اولى بالنسبة اليه من عدمه او لا يكون ذلك فلا يخلو
من ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته او لا يكون والاول باطل لظاهر الفساد
وكذا الثاني وهو ان لا يكون محتاجا اليه في ذاته او صفاته لان ما لا يكون في نفسه
اولى ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا والعبث على الحاكم الغني الحكيم محال واذا
لم يكن وجود العالم اولى من عدمه في نفسه اما اذا كان اولى فلم لا يجوز ان يكون اولى
مطلقا او بحسب تلك الحالة التي وجد العالم فيها لان الكلام على تقدير حدوث العالم
فاسكت عنه ولكانه تركه من الازل الى حين حدوثه منقصا للاضاعة او
العبث لان عدم العالم لا يكون اولى حينئذ فلم لا يجوز ان يكون الصانع محتاجا اليه
في ذاته او صفاته او لا فان كان محتاجا يلزم النقصان وان لم يكن يلزم العبث

كما هو

٣

كما هو والثاني وهو ان يكون اولويته بحسب الحالة التي حدث العالم فيها ممنوع اذ قبل
وجود العالم عدم صرف ونفي محض فلا تتميز فيه حالة عن مثل ذلك ولا تختص حالة دون
اخرى فان قلت نعم لا تحدد الزمان قد خلق الله قبل وجود العالم وبعد وجود
العالم او الطائي حين قلت ح يعود الكلام بعينه في تعلق الزمان او لا
والحوادث لانه ان لم يكن اولى ح لاحتاجا الى العكس على المختار اذ
المختار جاز ان يفعل المرجوح لا سيما المساوي لانه على تقدير ان لا يكون اولى
جاز ان يكون راجحا لا يلزم العبث ولو سلم فلا نسلم لزوم ذلك لان الترك

٣

من الازل الى حين وجوده لان ترك الشيء وان كان فعلا اولى لا يكون عبثا اذ
العبث انما هو بالنسبة الى الفعل لاشتماله على الارادة والقصد والتاثير على خلاف
الترك فانه جاز بدون ذلك مثلا ثم ان تعجب انما ذكرتم في اللازم جاز ان
يورد على الملازمة كما قال لانا لا نسلم ان العالم لو كان حادثا لكان الصانع مختارا
بل لا يلزم بعين ما ذكرتم فيمكن دفعه بانه يلزم اللازم على تقدير الملزوم ونقيضه
فيلزم انتفاء التقدير وهو المدعى قال التصحيح الخامس عشر في العمل الاول
اقول النبي ماخوذ من النبا وهو الخبر قلبت الهمزة ياء وادغمت او فعيل
مضارع نبيا ومعني في الاصطلاح انسان بعثه الله الى العباد لتبليغ ما اوحى
اليه والنبي اعم من الرسول لان الرسول هو نبي بان يتبع ابتدا او ينسخ بعض
احكام شريعة قبله مثل موسى وعيسى عليهم السلام لا تثبت النبوة الا بثلثه

في النبوة

اثبات المعجزة ت لم لا يجوز بانكم العقل ظاهرا كما يقول لم الواجب اكثر
من واحد ح لم يكون وجود الخلق المطلقة اولى والاجتناب عن المعاصي والمعجز هو امر
خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرونا بالتحدي تصديقا له قلنا امر ولم نقل
اثبات امر خارق لان المعجز قد يكون اثباتا لغير المعتاد وقد يكون منعا من
المعتاد كمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعبذة فان
معارضتها ثابتة وقلنا مع التحدي وهو في اصل اللغة المباراة وههنا المنازعة
في النبوة وقيل التحدي هو ان يطلب المتحدي عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر ليخرج
ليخرج الكرامات لانها لا تكون مع التحدي والدعوى والارهاص وهو العلامة
الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله ابن عبد المطلب
بن هاشم كانه تأسيس لقاعدة نبوته وبعثته تعالى وهصت الحائط اي اسسته
وليخرج معجز النبي الماضي احتج قوم من العقلاء على وجوب البعثة بان الانسان
مدني بالطبع اي لا يمكن تعيشه بدون اجتماع اذ يحتاج في امر معاشه من الغذاء و
اللباس والمسكن والاسلحة ابقاء للبدن بالغذاء وصونا له عن اذى الحر
والبرد باللباس والمسكن والاعداء والسباع بالاسلحة الى امور حسنة اذ
هو لا يستقل بهذه الامور وهي لا تحصل الا بالمعاونة اي بان يعاوضه بان يقابل
عمله بعوض من النقود والامتعة او بمعارضة بان يعمل لهم في مقابلة عملهم
وتلك المعاوضة لكون الانسان مجبولا على الشهوة والغضب لا تتجرد عن

سبب

علم

او المعاوضة

منازعة

منازعة مفضية الى العناد والمخاصمة المؤدية الى المقاتلة الموجبة للفساد والخراب
فوجب حكم العناية الازلية والحكمة الالهية ان يكون بين الناس معاملة وعدل
الى ضابط عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انه من عند الله لئلا يقع في وضع الشرع تنازع مفض الى الفساد
لان ذلك يقع بين الاشراف من اهل العلم وغيرهم فذلك الشارع هو النبي
واحتجت البراهمة بان ما جاء به النبي ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة
الى النبي اذ نعلمه بالعقل وان كان قبيحا فلا يقبله العقل فلا حاجة الى النبي ايضا
والجواب ان ما يستحسنه العقل او يستقبحه من غير حاجة الى النقل فقليل جدا
كالصدق والعدل والكرم وشكر النعم وقبح الكذب والظلم والبخل والسرقة
والزنا والايلام والباقي من جملة ما لا يستقل العقل بادراكه بل يحتاج الى الشرع الا
لو فرع الشارع المذكور الثالث من حور التكليف لكن قال لم ان العقل كاف
في معرفة ذلك فمنكر النبوة صنفان صنف ينكر التكليف وصنف يقربه لكن يقول
ان العقل كاف في معرفة ذلك ولا حاجة الى الشرع احتج بان ما علم العقل
حسنه يفعل وما علم قبحه يترك وما لا يعلم قبحه ولا حسنه يفعل عند الاضطرار
والاحتياج بقدر الضرورة والحاجة ويترك عند الاستغناء لاحتياط عن الخطر
فلا حاجة الى النبي والجواب ما مر لم ما يعلم العقل قبحه او حسنه قليل
جدا والباقي من قبيل ما لا يعلم العقل حسنه ولا قبحه فتفويضه الى العقول

ص

[illegible]

توجب التنازع والتقاتل وتؤدي الى ما لا يكون مرضيا عند الله في نفس الامر فيحتاج
الى الشرع ليعرف ما ينبغي الرابع من انكر احكام الشرع واحال التكليف واحتج بما هو ظاهر
والجواب انه يشتمل على ما اشتملت عليه الشرائع سهلة وفوائدها كثيرة لا تحصى
الى العبادة الدين سبب استحقاق الثواب والاحتراز عن العقاب بسبب سلامة النفس
عن المنازعة والمقاتلة وتركه الطاعات الخامس من انكر المعجزة احتج بان صحة النبوة
موقوفة على المعجزة ولا نعلم دلالتها لجواز ان يكون سحرا او يكون لخاصية جسم كما يكون
للحجر الذي في احداث الامطار والثلوج او طلسم والطلسم تمزيج لبعض خواص الفلكيات
مع الانصبات ليكون ليعلق به النفس الناطقة او لبعض النفوس تقع قوية موثرة في عالم العناصر
لاتصالها مع الروحانيات الفلكية او يكون باعانة جن او ملك او شيطان او يكون تكرر
عادة يعني يكون ذلك الخارق معتادا متكررا في مدة متطاولة او ابتداء عادة
يعني يتكرر بعد ذلك ويكون بعد ذلك شيئا او الجواب انا بينا الفرق
بين المعجزة وغيرها فليطلب في الابتداء قال الفصل الثاني في نبوة رسولنا صلعم

في نبوة نبينا

الى الخلق اقول محمد رسول الله حقا خلافا لمن انكر النبوة مطلقا مثل الفلاسفة والدهرية
والبراهمة ولقوم ممن اعترف بالنبوة وهم اليهود والنصارى والمجوس لنا دليلا على
هذا المطلب من ثلثة اوجه ا الدعوى في اظهار المعجزة ب اخلاقه وافعاله صلعم
ج اخبار الانبياء المتقدمة عليهم في كتبهم المنزلة اما الاول وهو انه صلعم
ادعى النبوة واظهر المعجزة وبيان ذلك بثلثة اوجه ا انه صلعم اتى بالقران وانه

معجز

ملازم ادعى النبوة وعلم ذلك
بالتواتر واظهر المعجزة صح

معجز اما انه اتى بالقران فلانه ثبت بمجيئه به التواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحا
لمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم عليها صونا للنفس عن الاذلال والابتلاء
والادبان ولاحتقار الانسان لرغابة هذه الاشياء لجهدوا بجهدهم وسعوا بسعيهم
ثغية فلو قدروا على معارضته لعارضوه ولو عارضوه لاظهروه ولو
اظهروه لبلغ الينا تواترا لان هذا امر عظيم تتوفر الدواعي على نقله ب انه نقل
عنه صلعم معجزات كثيرة مثل شق القمر وغير ذلك وكل واحد منها وان لم يبلغ حد
التواتر لكن مجموع رواة المعجزات بلغوا حد التواتر وذلك دال على انه صاحب معجزة
كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فان احاد شجاعة علي واحاد سخاوة حاتم
وان لم تبلغ حد التواتر لكن بلغ مطلقها حد اذ المخبر عنه التواتر قد يكون
شيا واحدا في خبر كل واحد من المخبرين وقد يكون مختلفا لكن يشترك الجميع
في شي واحد فذلك الشي هو المعلوم بالتواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم ج
انه اخبر عن الغيوب وذلك معجز اما انه اخبر عن الغيوب فقد اخبروا
عنه صلعم اخبار اكثرها عجيبة ومما هو اظهر واقوى بل حجة قاطعة وانه باهر
انه صلعم اخبر عن خروج صنف من الترك ووصف صورهم وافعالهم واحوالهم
وقد وقع ذلك بعد ستمائة سنة من الهجرة واما اخباره فقد وقع في كتب الاحاديث
حادثة في الصحيح وغيره انه صلعم قال لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك
صغار الاعين حمر الوجوه ذلف الانوف كان وجوههم المجان المطرقة وروي

اخبر بكونه النبي صلعم قال ينزل اناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال
له دجلة يكون عليها جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان جاء
بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها
ثلث فرق فرقة يأخذون اذناب البقر والبرية ويهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم ويهلكوا
وفرقة يجعلوا ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء هذه صفة بغداد كما انها
على شط دجلة وعليها الجسر وتسمى تلك النواحي غائط البصرة وهي ما كان بنيانها في زمان
النبي عم بنوها خلفاء بني العباس وجاء من المشرق هولاكو ابن تولي [illegible] خان سنة اربع
وخمسين وستمائة هجرية وعسكرهم على الوصف الذي وصفه النبي صلعم وتفرق
اهل بغداد ثلث فرق كما قال صلعم وهذا من ابين المعجزات واما الوجه
الثاني في اثبات معجزاته وهو الاستدلال بافعاله واخلاقه واحكامه فهذا
الوجه بالحقيقة تحقيق حقيقة النبوة وبيان حصولها لمحمد صلعم وتوضيحه
ان الانسان على ثلثة اصناف ناقص وهو ادنى الدرجات وهم العوام وكامل
وهو قسمان كامل غير مكمل وهم الاولياء وهم في الدرجة الوسطى وتكميلهم لو
وجد للبعض فانما يكون ذلك بنيابة النبي صلعم لا على الاستقلال والكامل فيما
يكون بالاستقلال وكامل في ذاته ومكمل لغيره وهم الانبياء وهم في الدرجة العليا
ثم الكمال والتكميل اما ان يكون في القوة النظرية او في القوة العملية وافضل
الكمالات النظرية معرفة الله تع واشرف الكمالات العملية طاعة الله وكل من كانت

درجاته في هاتين المنزلتين اعلى كانت درجاته في الولاية اكمل وكل من كانت درجاته
في تكميله للغير في هاتين المرتبتين اعلى واكمل كانت درجاته في نبوته اكمل اذ لا معنى للنبوة
الا هذا واذا عرفت هذا فنقول انه قبل بعثة محمد عم كانت الدنيا مملوة
من الكفر والضلالة اما اليهود فقد كانوا في المذاهب الباطلة من التشبيه
والافتراء على الانبياء عليهم وتحريف التوراة وقد بلغوا الغاية واما
النصارى فقد كانوا في العقائد الردية من اعتقاد التثليث والاب والابن
والحلول والاتحاد قد بلغوا النهاية واما المجوس فقد كانوا في القول
باثبات الالهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الامهات والبنات قد
بلغوا الغاية واما العرب فقد كانوا في عبادة الاصنام وفي النهب والغارة
قد بلغوا الغاية فكانت الدنيا مملوة من هذه الاباطيل فلما استنارت الدنيا
بمقدم محمد صلعم والروايات العجيبة واخلاقه الحميدة واحكامه الشريفة ودعا
الخلق الى دين الحق انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق
ومن الظلمة الى النور وبطلت هذه الضلالات وزالت الجهالات في اكثر بلاد
العالم لا سيما في وسط المعمورة الذي فيه العقلاء اكثر ونطقت الالسن بتوحيد
الله واستنارت العقول بمعرفته تع ورجع القلوب من حب الدنيا الى
حب المولى بقدر الامكان وكملت النفوس حتى صار اكثر اصحابه بتكميله صلعم
واله وتعليمه منزلة الولاية والكرامة كما هو المشهور من اثارهم واخبارهم

والقفار ع

من الايمان والسير الجميلة التي لا تليق الا باولياء الله الابرار واصفياء الاخيار
وهي اكثر من عشرة الالف فهذه غاية التكميل واذا لم يكن للنبوة معنى سوى تكميل
الناقصين في القوة النظرية والعملية وقد حصل المعنى بعد محمد صلعم اكمل
واكثر مما حصل بعد موسى وعيسى عليهما السلام علمنا انه صلعم افضل الانبيا وقدوة
الاصفيا وهذه طريقة حسنة في اثبات النبوة ٧ في اثبات النبوة اخبار الانبيا المتقدمين
في كتبهم السماوية عن نبوته قوله في توراة السبع اللهم الذي على لهم يعني على لهم
باتباع كلامه واظهار قدرته ونوره في الجبل الانجيل والفرقان لقوله تع واتيناه
الانجيل فيه هدى ونور ولقوله امنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا قوله في
توراة السبع اعلم ان للتوراة عندهم ثلث نسخ مختلفة احدها المسماة توراة السبع
وهي الذي اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم وهي النسخة التي في ايدي النصارى
والثانية هي النسخة التي في ايدي اليهود من القرائين والربانيين والثالثة التي في ايدي
السامرة ذكر في توراة السبع ان موسى علم سأل الله هل يكون بعدك نبي لبني
اسرائيل قال الله اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم الى اخره وحصر ذلك النبي
يتعين حاصل لمحمد صلعم دون من جاء بعد موسى علم من الانبيا احدها
ان هذا النبي لا يكون من بني اسرائيل لقوله تع من اخوتهم اذ الضمير لبني اسرائيل
واضافة الشي الى نفسه غير جايزة بل يجب حمل الاخوة على بني الاعمام اذ قد يطلق
لفظ الاخوة على بني الاعمام نحو ان الكوفيين جميعا من اولاد انسان واحد

وهو الحد

كان

بعدي

٣

وهو الحد ولان العم يسمى ابا لقوله تع نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل
واسحق فانه سمى العم احوة والثاني انه يكون صاحب شوكة وصاحب شريعة
لقوله مثلك لان هذا النبي لا يكون لمن يكون في الاشارة والنبوة لان هذا
معلوم من قوله تع اني مقيم لهم نبيا وقوله ويقول لهم ما امره به دال انما
على النبوة والاشارة وليس من جاء بعد موسى علم من الانبيا المذكرة اما
لعدم الشوكة او لعدم الشريعة او لعدمهما جميعا اما عيسى علم فانه ما كان
صاحب شوكة اذ ما كان له عسكر غلبه بطريق المقاتلة وفي هذا انه ما كان
نبيه من حيث هو صاحب شريعة بل في الحواريين ادخل خلفاه في بيان
الشريعة وذلك لانه جاء في الانجيل انه علم قال اني ما جئت لتبديل شرع موسى
علم بل لتكميله واما الحواريون فكانوا انبيا بنبابتهم لما امرنا علم دعا لهم وطلب
لهم من الله ترك السوء وللعو وقد اوردنا نص الانجيل في بيان اصناف المرسلين
وهم بينوا شرعه ونسخوا بعض شرع موسى علم واما غير عيسى من الانبيا والكتب
الذين جاؤوا بعد موسى علم الى زمان نبينا صلعم ما كانوا صاحب شوكة و
صاحب شريعة هذا ما ورد في التوراة السبع واما الذي جاء في توراة القرابين
فورد على طريق المبالغة وهو قوله تع واي نبي بعثته فان قيل صدق الملازمة
لا يقتضي صدق الملزوم فان لم يوجد هذا النبي اصلا قلنا صدق الملازمة
ههنا يقتضي صدق الملزوم لان الملزوم اذا تعلق الاتي به يكون اللازم

فعله او فعل المخاطب فلو لم يفعل ذلك يلزم اما الجهل او العبث لانه اما ان يكون
عالما بانه لا يفعل ذلك الفعل او لا يعلم فان لم يعلم يلزم الجهل وان علم يلزم
العبث لانه اذا قصد الملزوم بقول وكذا الثاني كما يقول يعني اعني الى
القوم الفلاني رسولا من بني وكان فلان رسل معه كنا مامحب لم تسمعوا كلامه
والا لانسخ منه وخاصة اذا كان بلفظ اي او ما فانها مع دلالتها على الشرط
بدلالت ايضا على ضرب من التخصيص لانها تدلان على ذات ايضا وبهذا الطريق
اتفاق العلماء حققوا النسخ في القرآن من قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها ومنها ما جاء في السفر الاول من التورية انه الله قال لابرهيم عليه
لم هاجر بلدك وتكون لك امر به فوق الجميع وبدا الجمع مشروطه التمه
بالخروج وهاجر كما نسخ الله اسمعيل عليه وهذا واضح النصوص في سبع محل
عليه وكونه سند الانسان لاهمنا ومنها ما جاء في الانجيل في عدة مواضع اخرها
في الصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا والانجيل عند النصارى اربع نسخ
منها المرا اشهرها واكثرها اعتبار انجيل يوحنا ومعنى يوحنا ما ابونا نبيه
يحيى وهو غير يحيى النبي عليه وهو كان من الحواريين والصحاح كالسورة من القرآن
وكالشعر للتورية وهكذا جاء لفظ الانجيل بالعربية فانا اطلب لكم الى ابي حتى
يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد الفارقليط هو روح الحق
واليقين ولفظ فارقليط معناه احمد لانه تفسير بانه روح الحق واليقين وهذا

ادند

اذ بين كل حق يحمد به الانسان وهو معنى احمد كما قال الله تعالى ومبشرا برسول
ياتي من بعدي اسمه احمد وروح القدس به الروح الطاهر ذكره في الصحاح لان
القدوس في القدس اسم ومصدر الطهر وقوله بانه اي باسم النبوة كما ارسلني
بذلك لانه قوله وهو يذكركم ما قلته اي يذكرا في شرف لم يبق سلم بدعه
من تلقاء نفسه هو معنى قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما
ظاهرا احتج اليهود على بطلان نبوة محمد بوجهين ضعيف F بنبوة محمد وقوته
على جواز النسخ لكن النسخ نع لانه يوجب البداء على الله تع وهو محال والبداء هو الرجوع
عن الحكم والندم عليه ولان المنسوخ لو كان حسنا كان نسخه قبيحا ولو كان
قبيحا كان امرا بالقبيح وانه غير جائز على الحكيم القادر الغني والجواب
لنا لا يبدأ انما يلزم لو كان نسخ الله في الازل مطلقا في علمه غير مقيد الى زمان
معين اما اذا كان فلا لانه يكون بيانا لانتهاء الحكم الى زمان لا بدا وذلك
لان النسخ من الله عبارة عن خطاب شرعي دال على انتهاء حكم شرعي سابق
مطلقا ولا يحمل العقلا بكم حكم الله مقيدا الى وقت لم يزل ذلك في ذلك
عند الاعقوله مطلقا ليخرج مثل قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل فانه
خطاب شرعي دال على انتهاء حكم شرعي لكن لا مطلقا فانه لا يجب صوما اخر
على فالمنسوخ فانه سمي مطلقا وجواب الطريق الثاني لان الشي جاز
ان يكون حسنا في وقت وبالنسبة الى قوم دون وقت اخر وقوم اخرين

لان الناس مختلفون في الفهم والقبول والغلظ والرقة والانكار والتسليم فقد يحسن الغلظ
مع قوم والتلطف مع آخرين فلما كانت الامم السالفة طباعهم غليظة وامزجتهم كثيفة
كانت الغلظة والشدة مناسبة لهم دون الامم اللاحقة فان طباعهم لطيفة وامزجتهم
دقيقة يدل عليه كلماتهم وتصانيفهم ولهذا تعبير عنه حالتهم فان علاج الامم
السالفة لو استعملت في هذا الزمان لما احتملت هذه الامزجة بل ربطلع الناجي
ظاهر غني عن الشرح قوله وامثال ذلك في شرائعهم كقبول القربان بالاحراق
دون التصدق وقبول التوبة بالقتل فان قيل سلمنا ان ما ذكرتم من وقوع
شرع محمد غاية الكمال يعني الكمال عن ثبوت اخر لكن لم لا يجوز ان يكون بعده
نبي اخر كما كان بعد موسى وعيسى عليهما السلام وما كانوا رسلا حملت الانبيا باتي
لبيان قول الرسول السابق والنبي صلعم بين كله من ضوابط ينتزع
منها الاحكام ويبنى عليها احكام شرعية معقول كله في سائر الوقائع وعلما
امته اعقل وادكى وافطن من علما سائر الامم يدل على ذلك تصانيفهم وافكارهم
فيكفي علما امته في بيان شريعته ولهذا قال صلى الله عليه علما امتي كانبياء بني
اسرائيل قوله لان لفظ الخاتم المضاف الى طائفة لا يجوز اطلاقه الا على الا
خير من جميع تلك الطائفة والا لا يكون للخاتم معنى اذ معناه انه يختم
ينقطع به تلك الطائفة وهذا ظاهر قال الفصل الثالث في عصمة الانبيا الى
اخر الصحيفة اقول القائلون بالعصمة ذهب بعضهم الى ان المعصوم

في عصمة الانبياء

لا يمكن

لا يتمكن من المعصية لخاصية في بدنه او نفسه يقتضي امتناع اقدامه على المعاصي
كما يكون غيرنا مثلا ممتنع اقدامه على الزنا وشرب الخمر وقال الاشعري ان
العصمة هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية ولعل المراد
في قوله او عدم القدرة وجعل شيئا واحدا لا ان المجموع يصلح ان يكون هو العصمة
لا احدها لان الاول فهو القدرة على الطاعة ما يمكن ان يكون مع القدرة على
المعصية او مع عدمها قوله وقد جعله متمكنا اي متمكنا من المعصية فان اللطف
محقق وعنوا باللطف ما لا يكون المكلف معه الى الطاعة اقرب وعن المعصية ابعد
بحيث لا يبلغ ذلك الى حد الاضطرار وعدم التمكن من المعاصي وهذا المذهب
هو المختار وذهب اصحاب هذا المذهب ان العصمة انما يتم بامور اربعة الاول
ان يكون لنفسه او لبدنه صفة تمنع عن الفجور بحيث لا ينتهي الى عدم التمكن والثاني
ثم التقية قول الشيعة ولم يشع من غيرهم واختار قوم من المباحثين انه لا
يجوز من الانبيا الكفر والكبائر والصغائر الموجبة للخسة مثل سرقة لقمة
والتطفيف بحبة لان امثال هذه توجب خسة النفس وذلك لا يليق بالنبوة
والزمهم ولا يجوز منهم نقل الكذب في الاحكام ولا الذي يدل المعجز على صدقهم
في الرسالة والباقي جائز قال الفصل الرابع اقول الانبيا عليهم السلام
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي ابي بكر والامام والفلاسفة
لان الانسان مركب من النفس الناطقة والبدن والنفس الناطقة من عالم الملكوت

في افضلية الانبياء على الملائكة

وهي من الانوار الالهية كالملائكة وافعالها افعال الروحانيات من العلوم والمعارف
والتاثير في العالم السفلي اذا صفت عن الكدورات الحيوانية كما سمعت من الانبياء
والاولياء والتدبر الالهامي اكتسب ملكة الانسلاخ عن الابدان كانت بخوارق العادات
ومما يرشح الخبر ان هذا الانسان الذي حصلت لنفسه ملكة الانسلاخ عن البدن يمكنه
للتجرد ان يتنور بكون الملائكة بحيث اشرف عن الافعال الشريفة الصادرة عنه
مع عوائق القوى البدنية وضع الاضداد العنصرية افضل من افعال الملائكة
الخالية من هذه الشوائب والانبياء عليهم موصوفون بالكمالات الروحانية
من العلوم والمعارف وخوارق العادات من التاثيرات في الاجسام العنصرية
والانباء عن الغيوب فكانوا افضل من الملائكة وذهب اكثر اهل السنة
الى ان الرسل من بني ادم افضل من الملائكة الرسل وعبر في الوسط والرسل من الملائكة
افضل من عامة بني ادم والمتقين من بني ادم افضل من عامة الملائكة وذهب
اكثر المعتزلة الى ان الرسل من الملائكة افضل من بني ادم رسلا كانوا او غير
رسل قال كرامات الاولياء جائزة خلافا للمعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرائني
من اهل السنة لنا النصوص كقصة مريم عليها السلام في رزق الرزق يشهد عليه كلام
رب العزة حيث قال [illegible] زكريا [illegible] انى لك هذا قالت هو من عند الله وبقصة
علي في قلع باب خيبر وغير ذلك مما ذكره جمهور الصحابة وغير ذلك
من القصص من الصحابة والتابعين وغيرهم من اولياء الامة التي بلغت حد

التواتر

التواتر والاستفاضة كما روي عن عمر رض على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند
حتى قال يا سارية الجبل الجبل فسمع سارية صوته وكان بينهما مسيرة شهر
مائة فرسخ واحتج الخالف بانه لو جازت الكرامات لما تميزت المعجزة عن
النبي عن غيره ولانه لا فائدة في خرق العادة على يد غير مدعي النبوة لان
فائدتها ثبوت النبوة وهذا اشتباه هاهنا والجواب انا نسلم ان المعجزة
تقترن مع التحدي دون الكرامة اذ لا تحدي للولي لانه يدعي الخارق اذ لو ادعى به
فيه على يديه كما ذكر ثم بل يظهر منه بدون دعواه وهذا ايضا يدل على تقرير
نبوة النبي عليه السلام لان هذا ايضا بالمعجز الدال على صحة النبوة لان الكرامة انما تظهر
على يد من هو مصدق ومعتقد للرسول تابعا لعلومه بكون نبوته حقا لما ظهر
الخارق على يد تابعيه ومعتقديه وعلى هذا خرج جواب الشبهة الثانية لانه
ح يعلم فائدته قال المصنف السابع عشر المعاد الى اخره اقول اختلف اهل

في المعاد

العالم في المعاد فقال المحققون من الاوائل والاواخر بحقيقته ولكن اختلفوا في
معناه لما ستعلم من مذاهبهم وانكره الطبيعيون مطلقا وتوقف جالينوس
بناء على انه لم يتبين له ان النفس الانسانية هل هي مزاج او جوهر باق بعد فناء
البدن لانها لو كانت هي المزاج ففنيت بفناء البدن تبطل ولا تعود لما ثبت
عندهم ان المعدوم لا يعاد ثم القائلون بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد
هو الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين لاعتقادهم ان النفس جسم ساري في الهيكل

د

المحسوس او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علمت من مذهبهم ومنهم من ذهب الى
انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين مثل افلاطون وسقراط وارسطو
طاليس ومنهم من قال انه جسماني وروحاني وهذا على وجهين ما لم يكن الروح
مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر غير اعادة
الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما
ت لم يكن الروح جسما روحانيا سماويا وتعاد الجسم الاول ويعود فيه الروح
وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى ثم القائلون باعادة الجسم قال بعضهم
ان الله يعدمه ثم يعيده وامتنع الناصحون عن اعادة المعدوم الصرف فقال فرق
منهم ان الله يفرق اجزاءه التي لا تتجزى ثم يؤلفها وقال آخرون اذا اعدم الشيء
تبقى ذاته المخصوصة فيتعلق القول بعطيها الله الوجود وهذا قول جمهور المعتزلة
بناء على ان المعدوم شيء وهذا ما ذهب اليه الفريقان وهو يقتضي امتناع العود
لان كل معدوم لا بد له ان يعدم شيء عن نفسه بالكلية وذلك لان التي لا تعدم الاولى
يعدم عنه شيء ما فيعدم ذلك الشيء بالكلية فقد صح انه لا بد لكل معدوم لم يعدم
عنه شيء بالكلية ولم يعلم بعض ذلك الشيء يقول الكلام في ذلك البعض المعدوم انه
هل يعدم بالكلية او يعدم منه شيء وعلى هذا ما لم ينتف اي يبلغ الى ما يعدم
بالكلية او يذهب تبعيتها بان يعدم من كل بعض بعض جزء ذلك البعض
بعضا الى غير النهاية كان دفعة وهو المطلوب اذ لم يعدم الشيء بالكلية ولم يذهب

الى غير

الى غير النهاية يلزم تركب الشيء من اجزاء غير متناهية وهو محال وبتقدير ان يكون كذلك يلزم
ان يكون الشيء الذي عدم عن المعدوم الاول اجزاء غير متناهية بعضها موجود وبعضها
معدوم فيجمع الابعاض الموجودة غير ما هو المعدوم فيخرج يلزم ان لا يكون شيء من ذلك
المعدوم موجودا والا لكان جميع الابعاض الموجودة الموجودة جميعها بل بعضها
هف فعلم ان الشيء اذا عدم لم يعدم عن ذاته شيء بالكلية فمن احال اعادة المعدوم الصرف
احال اعادة ذلك الشيء الذي عدم بالكلية والمعدوم بالعرض ذلك الشيء لا يلزم هو ولان
التقدير انه من ذاته فعدم احال ذلك القائل اعادة المعدوم مع انه اتبع عليه القول
بالمعاد الجسماني فلو وجب المعاد الجسماني يعتقد ان يخص كل منا احسن
للاولين بان الذي القائلين باعدام الشيء بالكلية احتجوا بان ما قال تعالى كل
شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء فيلزم ان لا يبقى شيء فان قلت الهلاك خروج
الشيء عن كونه منتفعا به يقال هلك الملك اذا استهلكه اذا خرج اكل عن يده وتغير
عن حاله لا انه فني بالكلية قلت لو كان الهلاك هو الفناء حقيقة لثبت المراد ولو كان
الخروج عن كونه منتفعا به يلزم انتفاء الاجزاء لانها لو بقيت لكانت منتفعا
بها لصلاحيتها لان يتركب منها الاجسام قولهم هذا خلاف الظاهر لان يفهم
الاول والاخر بحسب اللغة والعرف المتقدم والمتأخر بالزمان لا بشيء آخر غير
ذلك مجاز والاصل عدمه قولهم لا نم الثقا براي لا نم ان المعدوم بالكلية
لو اعيد لما كان هو بل هو عين النزاع ولو كان هذا صحيحا للزم عليكم ايضا

لان الانسان المعين ليس هو الاجزاء فقط بل هو عبارة عن الشيء الحاصل من تلك الاجزاء
مع هيئة اجتماعية وصفات مخصوصة من المزاج والتركيب والتعين ولا شك في انعدام
هذه الاشياء وان لم يعدم الاجزاء فلو لم يكن المعدوم بالكلية معادا لم يكن المعاد
الحاصل من تلك الاجزاء انسانا بعينه ما عدم اولا والدليل المطلق اي الخالص عن الزوائد
الدال على ان اعادة كل معدوم ممكن ان نعود العود ممكن في نفسه والصادق اخبر
عن وقوعه العود فلانه اما الاول وهو ان العود ممكن فلان الامكان ههنا بالنظر
الى القابل والفاعل اما الاول فلان المعدوم ممكن العود والفاعل ممكن التاثير
حتى يمكن العود وكل منهما حاصل اما بالنظر الى القابل فلما مر في صدر الكتاب من
جواز العود واما بالنظر الى الفاعل فلما مر لان من حاصل احدهما هو انه تعالى قادر
على الايجاد والثاني كونه عالما باجزاء كل شخص ليمكنه اعادة ذلك الشخص وقد مر هاهنا
فلان اما كونه قادرا فلما مر واما كونه عالما فلما ثبت انه عالم بالجزئيات واما الثاني فلان
لان الصادق اخبر لاتفاق جميع الانبياء عليهم السلام على ذلك سوى موسى عليه السلام فانه
لم يذكر ما يدل عليه في التورية كانه ما احتيج الى ذكره او عنه ولعل هذا معنى قوله
مع ان اشعار انبيه الحاد احبيها قوله ويمكن حمل ذلك على المعاد الروحاني اي
حمل ما ذكر في الانجيل على المعاد الروحاني لتشبيههم بالملائكة لكونهم روحانيين
وعلى المعاد الجسماني لاعتقاد اهل الملة ان الملائكة اجسام وعلى الروحاني والجسماني
معا لان الملائكة ابصالها ارواح واجسام وعليه اكثر النصارى قوله ثبت بالتواتر

تصريح

تصريح الانبياء عليهم السلام لانهم صرحوا ان المراد ما دل عليه ظاهر هذه الالفاظ
ولان هذه الالفاظ نصوص محكمة مما يفيد العلم ان المراد ظواهرها مثل قوله
سؤالهم كما في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه الاية وسياق قوله ائذا كنا عظاما نخرة دليل على الـ
وكذا قوله يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وما ذكر
في الوجه الثاني هو ان المعاد الروحاني لا ينفيهم حيث هد مذكروا المعاد الجسماني
فقبله المعاد الروحاني تصريح معنى قوله هذا تصريح بتكذيب الانبياء لان
ح لا يلزم نظيه مطابقة تكذيب الانبياء كفر ولان التمثيل انما يصح لمن
اما ذا المنطق وهذا التمثيل بصرف العقل عن فهم ما هو المقصود لان مفهوم
مناف للمطلق فلا يحصن التمثيل به قوله ولعل مرادهم بالمعاد الروحاني قطع
تعلق النفس عن البدن لان تعلقها به حرج عن المقام الروحاني لاشتغالها
ح بالاشتغال الحيواني فبعد قطع تعلقها رجوعا الى عالمها قوله والجواب
ان لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية والمراد بالاصلية ههنا ما يكون لكل بدن
قبل الاكل وفي الفضلية ما يحصل بالغذاء من اجزاء الماكول التي في حكمها الكل اصلية
للماكول وفضلية للاكل لانها صارت غذاء له فيزيد اصلية الماكول التي صارت
فضلية للاكل اي الماكول تبقى اصلية الاكل عن خلو عدم العود فصل سائر
السمعيات من احوال الاخرة في انفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل

والصادق احسن عندنا فلنرجع الى العلم بوجوهها اما انها ممكنة فلانه من عذاب القبر اما للنفس
او للنفس مع البدن وكل منهما جائز اما اذا كان للنفس فظاهر لجواز بقاء النفس
فخالص بعد بقاء النفس كما شاء ولانها لما حلت البدن الشريان كالدهن في جرم
الكوز فتلذذت باللذات الجسمية والعقلية فيه وصفه وبعد مفارقته وتمسكت فيها
الاعمال والاماني بها وما حصلت له عدوها الفقه عادة الالف وصار هيئة عالية
وطبيعة لها فاذا دفنه جاورته فتحس منها الم الخرائب بالالهاب والحرات
وحرمانها بذلك عن الاعمال والاماني فجاز ان يجعل الله عقابه الرديه واحلامها الذميمة
بمنزلة حيات تنهشها واما النفوس المتهمة بالمعارف واللذات الاخروية فتلمس
مستبشرة بها ورحمة الله واما اذا كان للنفس مع البدن فاما يصادف كلا عا صحيح
لجواز ان يحصل للبدن نوع من الحياة بقدر ما يتعذب بانا لانقول باعادة النفس
بوجه ما لا يدركه البشر او بالوجه الذي كان في حالة الحياة او بذلك الوجه لكن بدون
الروح الحيواني والنباتي فيحيا بها اهل البدن وله مثال في بعض احوال
النوم والمرض لاسيما بقرب الموت وحالة النوم واليقظة للمتحير بانتباه
مدهش لاسيما للمرتاض فان القوى الحيوانية تتعطل في هذه الاحوال عن اعمالها
كانها مفقودة فتخلص النفس عن ... فيلوح لها امثال صادقة ومنامات هذه
مطابقة لاحواله مع الاستغناء ... عن القبر الوقوف ... وبعد ... البدن
نوع العذاب للنفس كما مر تقريره واما الصراط فلان ما هو المشهور عن خارج

غ،

عن حلول الجواز لان الجسم الطويل الدقيق ممكن وما نقل عن ... ان الاعمال ...
الشبه التي ... او ... كانه ... عليها ... لا يطول ذلك ...
الاعمال من نقص نقلها كما هو منقول ان الصراط يطول ... كانت ...
اكثر ونقص ... كانت اقل ... بجاوز ... الجواز وكذا المشهور اي
الميزان المشهور ... صحائف الاعمال او المراد منه ملك حسنات العباد
... بتطهر ... احدهما او ... وهذا ... وكذا انطاق الجوارح
امر ممكن فان حقيقة النطق هي اصوات متقطعة دالة على معان ...
الحصول عن الجمادات ... حصول اصوات متقطعة ... عن الجماد
ومنهم من ... احوال الجنة والنار ... يدرك لذة او الم ... المدرك لذلك
... ما علم لنا ان ... احد ... انا والبدن ... من
الاجسام الموصوفة بالصفات الطبيعية ... للنفس ... البدن
... ولا حاصل اللذات والالام ... كانت ...
... تاثرات النفس ... ادهى ... تنفعل
عن الاشياء ... لنا ... من اللذة او الالم ... نوع ... الله
والالم نوعا او صنفا ... حتى اذا حصل للنفس ... تلك اللذة
او الالم سواء كان بتوسط الالة او لا ... حالة النوم ... نكر
منها ادراكات الحواس ... باتواع اللذات والالام واضدادها

من المنكوحات والمطعومات والمشروبات وغير ذلك اللذائذ او نالما فوق ما في
اليقظة بدون التوسط اي بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات
فانا ندرك لذة الوقاع بدون محله ولذة الحلاوة بدون موضوعها فان قيل
ذلك في النوم انما يكون بواسطة الخيال فان الصور الخيالية عند سكون الحواس
واستغراق النفس في تدبير احوال النوم يتعدى الى الحس المشترك فتلوح على
النفس بوجه مضطرب غير مرتب لاشتغال النفس بالتدبير فتدرك اللذات
والالام على ذلك الوجه فهذا المعنى معقول بعد البدن وكيف يعرف ذلك قلت
نعم قد يكون بسبب ذلك وذلك اضغاث احلام وقد يكون بسبب من اسباب
عالم القدس وذلك يكون من قبيل الالهام والكشف مطابقا للواقع اما على
التطابق او على التاويل والتعبير وكل ذلك لا يبعد فانا ندعي ان النفس
قد تدرك اللذة والالم بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات لانها
ليست بسبب ان لا يكون السبب فيضا من الله او سخطه او غير ذلك من جملة الملا
ئكة والروحانيين هذا في حالة النوم وقد يكون مثل ذلك في حالة اليقظة ايضا
كما يتفق للواغلين في الارتياض والمتفكرين في الاعراض عن الاعراض الدنيوية
حالة اليقظة بدون الوسائط العنصرية من اللذات والالام ما لا يتيسر في نفع
غيرهم ولا يتصور عقل من سواهم حتى يبلغهم الابتهاج في ذلك غاية تشتاق
انفسهم الى قطع علاقة النفس عن البدن رجاء لاستيفاء تلك المعاني واذا

والمنغمسين

عرف

عرف هذه المعاني علم انه يجوز ان يحصل للنفس لذات والام اما بغير وسط او
بوسط غير جسماني بان يكون من فيض رحمة الله وسخطه او من تصورات النفس بان
تتصور لذة فتدركها فتلتذ بها او لا بد ان تدركها فيدرك ضدها فتتالم بذلك فان
للتصورات المستمرة المعتد مدخلا في التاثيرات اي اذا تصور الشيء بالامعان و
تستغرق فيه بحيث لا يبقى مزاحمة من شيء اخر من القوى ويحصل في النفس
اثر ذلك الشيء كما ان تصور المناسب بالامعان قد يفيد لذة ما وكذا في غير
ذلك كما ان تصور الخاص حذرا فقد يفيد تغير الانسان كما يكون في موضع الاسما
اذا لم يكن للعقل استغراق في احوال البدن والانجذاب اليها فتستوفي من اللذات
والالام حظا وافرا اشد مما يكون في حالة التعلق بالبدن والاستغراق فيه
واحوال الجنة والنار انما يكون من هذا القبيل هذا ما قالوا ولا يخفى ان
امثال هذه يتعذر تحقيقها انما يكون من قبيل الخيالات الغير الحقيقية الغير
المضبوطة التي لا عبرة بها كاحوال النوم وصنف من الجنون في احوال الرجل عند
بها وقد عرفت انما ما ذكرناه من الامور الحقيقية يمكن بالنظر الى القابل و
الفاعل بل هو لازم في نفس حكمة الله وكمال حكمته ولن تكمل خلق العباد وتتميم
احوالهم جزاء وجزاء الا به ثم ذلك على ان الاخلال بالمكافاة من ضرب النقصان
والاهمال فكمال الحكمة الله لا يرخص اهمال هذا الاكمال مع توفر قدرته على ذلك
فانه في قدرة الله وحكمته لا يصعب عليه الامر في شيء مما يجري هذا المجرى

لاستغنائه في جميع ذلك بالمجرد الكلي عن جميع ما سواه فسبحان الذي بيده ملكوت كل
شيء واليه ترجعون واما المتفلسفة فلما اولوا احوال الآخرة بوجه آخر فقالوا اللذة
هي ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ما هو
عنده شر وآفة من حيث هو كذلك وانما قيل عند المدرك لان اللذات والآلام
قد تختلف باختلاف الامزجة والطبايع فان الانسان قد يلتذ بما لا يلتذ به
غيره وقد يتألم بما يتنعم به غيره وقد يلتذ بشيء وهو ليس بما هو عنده خير ولم
يكن ذلك بمحصول [?] وانما قيل من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون لذيذا
من جهة كريها من جهة اخرى كما ان المسك لذيذ من حيث الرائحة كريه من
حيث الطعم فادراكه من حيث الرائحة كمال وخير ومن حيث الطعم شر وآفة
ثم قالوا ما هو عند النفس خير فقد يكون باعتبار عالمها الروحاني وقد يكون
باعتبار العالم السفلي فما يكون خيرا لها بالاعتبار الاول هو تحصيل الوصول اليه وكما
لاته وما صدر عنه من المعقولات الكاملة كالعقول والنفوس وغيرها وما
يكون خيرا بالاعتبار الثاني فمثل الشكر والحمد والكرامة والرياسة كما ان الخير
البدني ايضا يختلف فان الخير عند الشهوة هو المطعم الملائم والمنكح
الموافق وعند الغضب الغلبة ثم اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية
وكذلك الآلام العقلية اقوى من الآلام الحسية لان اللذة لما كانت ادراك
الملائم وكان الادراك اكمل والمدرك احصل كانت اللذة اتم والادراك

مطلقا

العقلي

العقلي اكمل لانه يحصل كنه الشيء وعوارضه دون الحسي فانه لا يتعلق الا ببعض العوارض
كما في الاحساس بالبصر فانه لا يتعلق الا بظواهر الاجسام من السطوح والالوان
والاضواء وامثالها فظهر ان العقل افضل وكذا حكم الآلام فاذا تخلصت النفس
عن العلايق الجسمانية العايقة لها عن عالمها حصل لها تمام اللذات والآلام بحسب
الاستحقاق فوق ما يحصل لها واذا عرفت هذا فنقول النفس اما ان تكون موصوفة
بالكمالات العلمية والخلقية او لا تكون وعلى تقدير عدم الاتصاف بها فاما ان تكون موصوفة
باضدادها او لم تكن والموصوفة باضدادها اما ان تكون اضدادها راسخة او لا تكون
فهذه اربعة اقسام آ الموصوفة بالكمالات العلمية والخلقية ب الخالية عن الكمالات
اما عن القسمين او عن احدهما الغير الموصوفة بالاضداد ج الموصوفة بالاضداد
الراسخة د الموصوفة بالاضداد الغير الراسخة والاولى هي من اهل السعادة
واللذات السرمدية والثانية من اهل السلامة اي يكونون سالمين من العذاب والالم
والثالثة هي المخصوصة بالعذاب الابدي والشقاوة السرمدية والرابعة مما
يزول [?] ذلك العذاب عنها وتنال سعادتها ثم الخالية عن الكمال المشتاقة اليه اشد عذابا
من غيرها اي من غير المشتاقة لان الكمال لم يكن عندهم خيرا وعلى تقدير ان يكون
مدركة لما هي عندها فتكون هنالك خلافا عن المشتاقة والبله وهي النفوس الساذجة
التي غلبت عليها سلامة القلب وقلة الاهتمام بالامور الدنيوية اقرب الى النجاة
للفوز [?] عن عالم [?] لانهم غير مشتاقين اليها فالسعادات الاخروية عندهم بمنزلة

الصحة والسلامة الحاصلة من الاحتما واستعمال الادويه والاغذيه النافعه الموجبه
لغلبة المواد الموذيه والاثم بمنزلة الامراض الحاصله من عدم الاحتما واستعمال
الاغذيه والادويه المضره الموجبه لاجتماع المواد المفضيه الى الامراض والالام التي
لا من فعل فاعل خارجي ومذهب الملي بعكس ذلك هذا تقرير الرابع ومن نظر اذا
قدم من بحث الله لم الكلام المستمر لا يفيد الله في العلوم والاعمال التي الشيخ
لا يفيدها وكذا اما في المقدمات نظر اذ نقدر صحة الجميع لنسبها قالوه وهو يفيد
صحة مقدما ته لتسبب لا ارتجا بالمطلوب اذ كيف يعلم بما ذكروا انحصار اللذات والالام
مما ذكر لجواز ان يكون انواعا اخرى غير ما ذكروه ايضا وامثال هذا الكلام
يحسن اقتباسها لا من شكوه النبوه قال الصحه انما هو عرفة الايمان في اللغه
اقول الايمان في اللغه التصديق وفي الشرع يختلف فيه فقال المحققون هو تصديق
الرسول بكل ما علم بالضروره مجيه به فعلم ما علم بالضروره مجيه به ليخرج ما لا يعلم
بالضروره ان النبي صلعم جا به كالاجتهاديات ولهذا لا يكفر منكر الاجتهاديات
بالاجماع ونقيض هذا الراى ما ذهب اليه ابو حنيفه ان الايمان هو المعرفه والا
قرار على العلم بما قال النبي صلو والاقرار به وقالت المعتزله الايمان هو مجموع
الطاعات ونقل عن السلف ان الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان ونقل عن علي مثل ذلك وبه قال الشافعي انه معرفه بالقلب
واقرار باللسان وعمل بالاركان واما الاسلام فهو بمعنى الاستسلام اي الانقياد

دالحواز

في تعريف الايمان

بلغ

لعم وفي الشرع الخضوع وقبول قول الرسول فان وجد مع اعتقاد وتصديق بالقلب
فهو الايمان والاعلا فالايمان اخص من الاسلام ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم بين انه
لم يحصل في قلوبهم تصديق الرسول وانهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع مخافة
وايضا النبي صلعم عرف الاسلام والايمان بسوال جبريل علو في الخبر المشهور
الذي رواه عمر بن الخطاب رضه ان جبريل سال النبي صلو فقال يا محمد اخبرني
عن الايمان فقال الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
وتومن بالقدر كله خيره وشره قال صدقت قال فاخبرني عن الاسلام فقال
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلوه وتوتي
الزكوه وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت
وما ذكرنا في تعريف الايمان والاسلام يحمل على ما فصله النبي صلو فيه يحصل
هذا علم تغاير الايمان والاسلام لان سوال جبريل عن تعريف الرسول صلو
وتصديق جبريل علو من اقوى الحجج على تغايرهما واطلاق احدهما على الاخر
جاير بطريق المجاز المشهور ثم الاسلام يطلق على دين محمد صلو قال الله تعالى ان الدين عند الله الا
الاسلام كما يقال دين اليهود ودين النصارى انه قال الله تعالى ان الدين عند الله الا
سلام وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقال النبي صلو
ذاق طعم الايمان من رضي بالله ربا وبالاسلام دينا وذهب قوم من المتكلمين

الى ان الايمان هو الاسلام والاسمان مترادفان واستدلوا على ذلك بوجوه ا الايمان
هو التصديق بالله والاسلام اما ان يكون ماخوذا من التسليم وهو تسليم العبد
نفسه لله او يكون ماخوذا من الاستسلام وهو الانقياد وكيف ما كان فهو
راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده انه خالق لا شريك له والجواب
ان الايمان ليس هو التصديق بالله فقط والا لكان كثير من الكفار مؤمنين لتصديقهم
بالله بل هو تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به كما مر ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان التسليم ههنا تسليم العبد نفسه لله لم لا يجوز ان يكون بمعنى الاستسلام وهو
الانقياد لان احد معاني التسليم الانقياد ح نسلم تغايرهما لجواز الانقياد
ظاهرا بدون تصديق القلب كما ذكرنا قبل ب قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه وقوله ان الدين عند الله الاسلام بين ان دين الله هو الاسلام وان كل
دين غير الاسلام غير مقبول والايمان دين لا محالة فلو كان غير الاسلام لما كان
مقبولا وليس كذلك والجواب لانا لا نسلم ان الايمان الذي هو التصديق هو نفس الدين
بل الدين انما يقال لمجموع الاركان المعتبرة في كل دين جاء فيه النبي صلعم ولهذا يقال
دين الاسلام ولا يقال دين الايمان وهذا ايضا فيه بحث اخر ومعنى الاية ومن يبتغ دينا
غير دين محمد صلعم فلن يقبل منه ج لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الاخر
ولتصور مسلم ليس بمؤمن والجواب لا نسلم تغايرهما بهذا التفسير لا يوجب
انحادهما بمعنى عدم الانفكاك كما مثلنا وبين وايضا المنافقون كلهم

مسلمون

مسلمون بالتفسير المذكور غير مؤمنين فقد وجد احدهما بدون الاخر ثم اولوا الاية
بان المراد ما سلمنا استسلمنا الى انقدنا والحربان بنو الحرب عليكم كما كان
عن الاسلام بل عن شرائع الاسلام واستندوا هذا الى بعض الرواة والجواب ان
الاسلام ههنا ينبغي ان يكون بالمعنى المذكور في تعريف الاسلام والا لما
تمكنوا من دعوى الايمان فح لا فايدة في هذا التاويل والمسطور في الكتب
المعتبرة مثل الصحيح وما استخرج منها مثل المصابيح والاربعين وغير ذلك ما ذكرناه
ولا ينافيه هذه الرواية الغريبة المخالفة للظاهر هذا ما وجدنا من كلامهم
الغريب مع زيادة تحقيق والحق انه يجب علينا ان نتبع ما قال الله وما قال الرسول
عليه السلام لا سيما ان يكون مع كونه مبينا خارجا عن قابلية التاويل والتغيير خاصة
ان يكون موافقا للعقل وههنا كذلك لان كلام الله نص صريح في التغاير وسؤال
جبريل عليه السلام عن كل واحد منهما على الانفراد دال على التغاير ثم جواب النبي صلعم
في تصديق جبريل عليه السلام ولما ورد من عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات
في كلام الله وكلام رسوله صلعم ومع هذا يوافق العقل لما مر ان الايمان
هو التصديق بما عرف مجيئه به ولما علم ان الدين ما يكون مشتملا على الاركان
المعتبرة في ذلك الدين وتعريف النبي صلعم كذلك في بعض قوله صلعم بني الاسلام
على خمس دعائم وذكر الخمس المذكورة في الاسلام ثم التوفيق بين المذهبين
ان الايمان في ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار دليلا على الاعتقاد

كان صح

فاما مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك فمن نظر الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما
واحد وايضا قال ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لان الاقرار لا زيادة فيه ولا نقصان
ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير وما يليه الزيادة والنقصان فقد اثر هذا
الموضع ثم الاسلام على الوجه الذي ذكره الشيخ رحمه ان يكون مع الاعتقاد
والتصديق وهو الاسلام الحقيقي المشير بدر الاسلام وحاصله ان لا يكون عنه
لا يكون اسلاما حقيقيا وان عد اسلاما في ظاهر الشرع وهذا هو المراد
بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا الاية والاول هو المراد بقوله ان الدين عند
الله الاسلام وقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو شامل
للايمان في الوجود لانه متى وجد الاسلام بهذا المعنى تحقق التصديق ومتى
تحقق التصديق تحقق الاسلام بهذا المعنى لان من المحال ان يصدق الا
نسان كل ما علم مجيء الرسول به بالضرورة تصديقا تاما ولا ياتي بالاركان الخمس
فدر الحقيقة هذا الموضع **واما الكفر** لغة هو الستر وانما سمي الكافر كافرا
لانه يستر الحق وفي الشرع انكار ما علم مجيء الرسول به بالضرورة ولا يكون بين
الايمان والكفر واسطة اذا فسر الايمان بالتصديق كما مر لانه متى تحقق
تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به تحقق الايمان ومتى لم يتحقق
هذا بان كان بانتفاء كل ما علم بالضرورة مجيئه به او بانتفاء بعضه تحقق
الكفر هذا بالنسبة الى من وصل اليه دعوة النبي صلعم واما اذا لم تصل فينبغي

عنه

عنه الايمان والكفر لانه لا يكون مصدقا ولا منكرا وحكمه سيجيء اما اذا فسر الايمان بمجموع
الطاعات من التصديق والاقرار والعمل كما مر فقد يتحقق الواسطة لان من صدق
الرسول في كل ما علم مجيئه به وترك شيئا من الطاعات لا يكون مؤمنا لانه ما حصل له جميع
الطاعات ولا كافرا لانه ما انكر شيئا مما جاء به النبي صلعم وقالت المعتزلة هذا القسم
منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج من ترك شيئا من العبادات فهو كافر فعلى هذا
لا يكون ايضا بين الكفر والايمان واسطة لان من اتى بجميع الطاعات فهو مؤمن ومن
اخل بشيء منها فهو كافر ثم الدليل على ان الطاعات ليست جزءا من حقيقة الايمان انه لو كان
كذلك لكان تقييد الايمان بالطاعة تكرارا لكونها داخلة في حقيقة الايمان وبالمعصية
نقضا لان عدم المعصية طاعة فيكون جزءا من الايمان فتقييد الايمان بالمعصية
يكون تقييدا للكل بنقيض جزئه فيكون نقضا لقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم اي لم يخلطوا فان قلت هذا الرد من قبيل تقييد الايمان بالطاعة
لان عدم المعصية طاعة وهذا بالحقيقة تقييد الايمان بعدم المعصية قلت
ظاهر هذا النص يدل على انه يخلط الايمان بالمعصية والا لما حسن نفيه
في معرض المدح لمن لم يخلط **احتج** من قال ان الطاعات من الايمان بقوله
قا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان
اذ لو كان غيره لم يقبل لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولو كان
غيره لما كان مقبولا فعلم ان فعل الواجبات هو الايمان والجواب

لأنّ الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً وإنما يكون كذلك لو كان الإيمان دينا
ومغايرته لما مرّ في بحث تغايرهما لأنّ الدين إنما يقال لمجموع الأركان المعتبرة لا للتصديق فقط
وأيضاً لو أريد أنّ ما لا يكون إسلاماً لا يكون مقبولاً يلزم أن لا يكون الصلاة وغيرها
من الطاعات مقبولاً لكونها غير الإسلام ولما كان هذا ظاهر الخلل أعاد ما ذكره من
سلّمنا ذلك لكن يلزم من دليلكم صدق الإيمان على الطاعات وصدق الشيء على الشيء
لا يقتضي اتحادهما لجواز أن يكون صدق الإيمان عليها لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد
ت لو كان الإيمان عبارة عن التصديق لكان قاطع الطريق لدى صدق الرسول
مؤمناً لكونه مصدقاً لكنه ليس بمؤمن لأنه يخزى والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا
يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ومنع لأنّ هذا إنما يصح أن لو كانت الواو
للعطف أما إذا كانت للابتداء فلا لا نسلّم أنه يلزم كون المؤمن مع النبي صلعم
في علم الخبر والظاهر أنها للابتداء لأنّ قوله تعالى بعده نورهم يسعى بين
أيديهم وبأيمانهم ظاهره أنه خبر لقوله والذين آمنوا معه ولئن سلّمنا أنها
عاطفة لكن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة بدلالة قوله معه لأنّ الذين آمنوا
مع النبي صلعم إنما هم الصحابة ح قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم ذكر أكثر
المفسرين أنّ المراد بالإيمان هنا الصلاة أي صلاتكم إلى بيت المقدس قبل
تحويل الكعبة والجواب أنه لا يجوز أن يكون المراد التصديق بوجوب تلك الصلاة
وأيضاً هذا لا يفيدكم لأنّ الإيمان عندكم مجموع الطاعات لا الصلاة وحدها

الفصل

الفصل الثاني

في أنّ الإيمان هل يزيد وينقص أم لا ذهب المحققون إلى أنّ الإيمان هو التصديق
منهم من قال إنه لا يقبل الزيادة والنقصان لأنّ حقيقة التصديق شيء واحد لا يتطرق
إليه الزيادة والنقصان وقال آخرون إنه لا يقبل النقصان لأنه لو نقص لما بقي إيماناً
لكنه يقبل الزيادة بالإيمان المذكور في الكتاب ولقوله صلعم من أحبّ لله وأبغض
في الله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان وقال من ذهب إلى أنّ الإيمان
هو مجموع الطاعات إنه يقبل الزيادة والنقصان بزيادة العبادات ونقصانها
وقال الإمام هذا البحث لفظي لأنّ المراد بالإيمان إن كان هو التصديق فلا يقبلهما
وإن كان الطاعات فيقبلهما ثم ذهب إلى التوفيق فقال الطاعات مكملة
للتصديق فكل ما دلّ من الدلائل على أنّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان
مصروفاً إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق وما دلّ على كونه قابلاً لهما فهو
مصروف إلى الإيمان الكامل هذا ما ذكره والحق أنّ الإيمان قابل لهما سوى كان
بمعنى الطاعات فهو ظاهر أو بمعنى التصديق لأنّ التصديق بالعلم هو الاعتقاد
الجازم والاعتقاد قابل للشدة والضعف إذ الاعتقاد بما على البديهيات
كقولنا الشيء إما موجود أو ليس بموجود أقوى الاعتقاد لاستلزم الاعتقاد
بما هو دونه كقولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وقولنا الكل أعظم
من الجزء والواحد نصف الاثنين والاعتقاد بما على النظريات كوجود الصانع
تعالى بما دونه ككونه واحداً أقوى بما دونه ككونه تعالى مرئياً وعلى هذا الأصح يشكل

الاعتقاد بان العمل لا يبقى ثابتا اذا كان كذلك كان الايمان قابلا للزيادة و
والنقصان على انه يجب علينا متابعة كلام الله وكلام رسوله وقد علم ان كلاهما دال
على ذلك وقد مر في الفصل الاول ان هذا الخلاف راجع الى اعتبار الظاهر في الشرع
وباطنه **الفصل الثالث** صاحب الكبيرة مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند
المعتزلة ليس بمومن ولا كافر اما انه ليس بمومن فلانه ما اتى بجميع الطاعات التي
هو الايمان لان الكف عن الكباير من الطاعات واما انه ليس بكافر فلانه مصدق
وعند الاقرار فيشترك لانه يعمل عمله الله بعلمه … او الشيطان او غيرهما
واختلفوا في الكباير كما ذكر في الكتاب وقيل الكبيرة ما توعد عليه الشارع كقوله
… وكذا ما هو امثال ذلك
قوله وعند اصحابنا اهل الايمان منقطع … من اهل الشرك لان المشرك
لا يكون من اهل الايمان … الى ان الطاري … المتقدم
بطريق الموازنة اي تقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب ويسقط المتساوي
منهما ويبقى الزايد معناه ان العبد مثلا اذا فعل فعلا استحق به قدرا
من الثواب ثم فعل اخر استحق به قدرا من العقاب فان كان القدران متساويين
سقط الاستحقاقان ولا يثبت للعبد لا ثواب ولا عقاب ولو كان احدهما
اكثر يسقط الاقل مما يساويه من اجزاء الاكثر ويبقى الزايد كما اذا استحق عشرة
اجزاء من الثواب واستحق تسعة اجزاء من العقاب يسقط استحقاق العقاب

في الموازنة والاحباط

بالكلية

بالكلية ويسقط من استحقاق الثواب بقدره ويبقى جزء واحد من استحقاق
الثواب فيثاب به وهذا يسمى طريق الموازنة وقال ابو علي من المعتزلة انه
انه يبقى الطاري على حاله ويسقط من السابق بقدره كما اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب ثم استحق تسعة اجزاء من العقاب يسقط استحقاق تسعة اجزاء من العقاب
على حاله ويسقط من استحقاق الثواب تسعة اجزاء ويبقى جزء واحد من استحقاق الثواب
واذا استحق تسعة اجزاء من الثواب ثم استحق عشرة اجزاء من العقاب تسقط التسعة
ويبقى عشرة اجزاء من العقاب وهذا يسمى طريق الاحباط **واحتج** الامام على
بطلان الموازنة بانه لو بطل الاستحقاقان المتساويان فلا بد ان يكون كل
منهما موثرا في عدم الاخر لما ثبت انهما لم يبقيا معا او على التعاقب والاول
ظ لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لا بد ان يكون مع المعلول
فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا مع ذلك العدمين وذلك يوجب
الجمع بين النقيضين وهو مح والثاني وهو ان يكون حصولهما على التعاقب
مح لان المغلوب لا يعود بعد البطلان غالبا … الفعل الاول
الذي حصل به الاستحقاق الثاني موثرا في عدم الاستحقاق الاول واذا
بطل ذلك الاستحقاق به لا يحصل به الاستحقاق الثاني لحصول جزائه فح
ينتفي الاستحقاقان واحتج ايضا على بطلان الاحباط بانه اذا استحق
عشرة اجزاء من الثواب ثم استحق خمسة من العقاب فليس ابقاء احد الخمستين

بأولهما أيضاً استحقاق الجزء الآخر لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت
استحقاقاتها أيضاً متساوية فحينئذ إما أن تنتفي بمجموع العشرة وهو باطل أو لا تنتفي
منهما فحينئذ يبطل الإحباط ويتناقض هاهنا أهل السنة أن الاستحقاق باعتبار عمليهما
هو ما ذكره وعنه نظر لأن الخمسين ليستا جميعاً متساويتين أصلاً لأنا ما نأخذ هو ولا
يلزم أنهما ... وذلك ظاهر ولأنا نعود أيضاً للوزنها معروضين ... أحدهما عن
حق الآخر وإذا كان كذلك فاستحقاقاتهما لا يكونان متساويين والترجيح من
غير مرجح أو مع مرجح إنما يكون في المتباينين بوجه من وجوه بعينه أحدهما باطلاً وأحدهما
باطناً إذا كان أحد على أحد عشر فعمل الآخر له خمسة حتى يبقى خمسة فيبطل الأول
استحقاقه حينئذ ولا انتقال استحقاق الخمسة يبطل ثم صار الناس من قال إن الوعيد
الوارد في الآيات المنزلة إنما جاء للتخويف وأما فعل الإيلام فلا يوجد البتة
واحتج عليه بوجوه ا أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحاً لا يليق بالحكيم
القادر العدل أما أنه ضرر فظاهر وأما أنه خال عن النفع فلأنه لو كان مشتملاً على
النفع فذلك النفع إما أن يعود إلى الله وهو منزه عن ذلك أو إلى المعذب وذلك معلوم
البطلان أو إلى غيره وإيصال الضرر إلى حيوان لأجل أن ينتفع به حيوان آخر ظلم أيضاً
والله تعالى قادر على إيصال نفع ذلك الحيوان إليه من غير هذا فثبت أن هذا يكون قبيحاً
ب أن التعذيب لو كان نافعاً لحكمة كان التعذيب ... لا يليق بالرحمة والحكمة ولو كان
مشتملاً عليها فلا يعود إلى الله لكونه منزهاً ولا يعود إلى الغير لأن إضرار الحيوان لأجل

في إنكار البعض فعلية العذاب

حيوان

حيوان آخر لا يليق بالرحمة ولو كان عائداً إلى المكلف فيعذب به لأجل أن يكون نفعه على
... بالرحمة والحكمة وهذا الجزء يجري مجرى قول من يقول لعبده حصل لنفسك هذا الدانق
لتنتفع به مما دافع العبد عنه بأخذه لذلك المولى ويقطع أعضاءه جزاءً لأنه قصر
في تحصيل ذلك الدانق لنفسه ج أن جميع أفعال العبد ... موجبات فعل الله تعالى فكيف
يحسن التعذيب على الجوارح عن هذه الوجوه السلبية بأن منفعة التكاليف عائدة إلى
المكلف وهي في الدنيا والآخرة فإن من أتى بما أمره الله ورسوله وكف عما
نهى الله عنه ورسوله سلم الناس من شره وشأنه ويسعون في خيره وإحسانه
ويحبونه ويرغبون في طاعة الله وطاعة رسوله ويحبسون عن المعاصي ويكفون عن الشر
فيبلغ هو بعهدهم في الدنيا والآخرة وإذا خالف الأوامر والنواهي يصل شره إلى الناس
وتقل رغبتهم إلى طاعة الله ورسوله فيظهر الفساد في الأرض ويصل شره إلى الخلق
في الدنيا والآخرة على أن مخالفة حكم المنعم بكلا يستحق الجزاء والعقل والحواس
والصحة وغير ذلك من النعم والآخرة ... بما يقتضي الحكمة ... لا يليق ... الخلف
في الأخبار لا يليق بالحكيم العظيم جل جلاله وعم نواله ومنهم من سلم حسن عذاب
الكفار لكن قال إن المسلم لا يعذب لقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله
إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى ولقوله كلما ألقي فيها فوج سألهم
خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
إن أنتم إلا في ضلال كبير فدل هذا على أن كل فوج يدخل النار كان مكذباً بالله ورسوله

فمن لم يكن كذلك وجب ان لا يدخل النار اصلا والجواب قوله تع خبر عن احوال
القيمة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا نص في ايصال
الثواب والعقاب الى من عمل خيرا وشرا كثيرا او قليلا وما ذكرتم يحتمل معان
اخرى **الفصل الرابع** اختلفوا في انه هل يجوز الاستثناء في قوله انا مؤمن بان
يقول انا مؤمن ان شاء الله ام لا يجوز والذين جعلوا الطاعات داخلة في الايمان
منهم من جوز الاستثناء مطلقا اي في الحال والاستقبال وهذا قول عبد الله بن مسعود
رضه وقوم من الصحابة والتابعين والشافعي رضه ومنهم من جوز في الاستقبال
دون الحال وهو جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية والذين ذهبوا الى ان الايمان
هو التصديق فمنهم من جوز الاستثناء وهو ابو سهل الصعلوكي وابن فورك
ومنهم من انكره وهو ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين وقال انا مؤمن حقا
احتج من جوز الاستثناء بوجوه ا ان هذا للتبرك لا للشك لقوله لتدخلن المسجد
الحرام ان شاء الله امنين وهذا للتبرك لا للشك لامتناع الشك على الله تع وكقوله
صلعم انا ان شاء الله بكم لاحقون اذ لا شك في اللحوق فكان للتبرك وهو حجة ان
فعي والجواب ان هذا الحسن الا انه حكم بثبوت الايمان على تقدير المشية لا في
الواقع وهذا يوجب الشك فان قيل انه عند التبرك هذا المعنى فمعناه انا انشك
في ايماننا للتبرك قلنا هذا ظاهر وان اردتم غير هذا المعنى فلا يكون تبركا لانكم
في ما علقتم على مشية الله والتبرك انما يكون في ذكر على انه لا يكون صرف اللفظ الى

[margin: الصعلوكي]
[margin: بيان]

عن معناها الذي وضع له اللفظ وامثال هذه الالفاظ لا يجوز استعمالها كما يقول انا ان
اما كافر وان انا شاب ان شاء الله وجاز ان يكون قوله تع لتدخلن المسجد الحرام مسندا الى
النبي صلعم او جبريل عليه السلام بتقدير قد دل على ذلك قوله تعالى فعلم ما لم تعلموا اي علم الله وقوله
محلقين اي جعل الله وجاز ان يكون مسندا الى الله وحده ناويله اما ان يقال الشك
بالنسبة الى السامع كما في قوله لعلكم تتذكرون ولعلكم ترحمون وامثال ذلك وقال
المفسرون ان معنى لعلهما ادو جاز ان النبي صلعم يقول لا تخافون اي و
ذلك في الجنة وجاز ان يكون بتقدير ان الشك للتبرك لا يكون لذلك في قولنا انا مؤمن
كما ذكرنا ب ان قولنا انا مؤمن ان شاء الله الشك لكن لا في الحال بل العاقبة لان
الايمان المفيد هو الباقي عند الموت فكل احد شاك في ذلك والجواب ان الشك
في الحال والاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه في الحال شك في ايمانه في الاستقبال وذلك ضعف الاعتقاد في الحال الدال على ان الشك
في الايمان كيف ما كان يوجب الكفر لا محالة فقوله صلعم من شك في ايمانه فقد كفر
ج احتج من ذهب الى ان الايمان هو الطاعات من الاعتقاد والقول والعمل بان الشك
في العمل الذي هو احد اجزائه يوجب الشك فيه فيصح الشك في حصول الايمان والجواب
ما مر من ان الايمان هو التصديق والايمان في اللغة ايضا التصديق واللفظ
يصرف الى معناه فلم الشك في التصديق ولما مر من قوله صلعم من شك في ايمانه
فقد كفر ودليل المانع وهو ما مر ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف.

[margin: ب ان صح]
[margin: اطفال]

الاعتقاد في الحال وذلك غير جائز فان ذهبنا الى الرجل المشرك فلا نزاع في وجوب تعريف
ما يجب الاستقصاء في الكلام عن وجوبه اذ لو لم يكن كذلك يلزم الخلف في كلامه وفي
على خبث حال مع صاحبه يتحدى ان شاء الله صار او ما صار والخلف على الانبياء عليهم
غير جائز ولهذا لو قال رجل لزوجته انت طالق ان شاء الله لا يقع الطلاق في قوله انا
مومن ان شاء الله اثبات الايمان على التقدير لا في الواقع فلا يلزم الايمان في الواقع
كما نقول انا مومن ان شاء فلان فلا يلزم ايمانه في الواقع فانه علق ثبوت الحكم
على التقدير لا اثباتا في نفس الواقع مجاز وقد يجي الواقع قلت سلمنا ذلك لا يلزم
ولو لم يلزم يكون من فعله اذ لا يدل قوله عليه المعتبر ان يكن كذلك فانه تعلق
الايمان وغيره لا يدخل ان يكون على تقدير ان شاء الله بالصريح فاي ذكر في التصريح بذلك
لان التصريح لذلك به يكون تصريحا بما هو في الواقع قلت سلمنا انما يكون واقعا
بل لو على تقدير ان شاء الله لكن انما يكون على ذلك التقدير لاحد ان يكون واقعا ثم
تثبتون الايمان على ذلك التقدير فلا يلزم منه الاثبات في المقدر ذلك الفصل
الخامس في ان اهل السنة من اعتقد اركان الدين من التوحيد والنبوة والصلاة
والزكوة والصوم والحج تقليدا اي ان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها
وقال لا امن ورود شبهة يفسدها فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك فقد اختلفوا
فيه فمنهم من قال انه مومن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المودي
الى معرفة ادلة قواعد الدين وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد بن حنبل

والاوزاعي

والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين وقال ابو منصور والله لا يستحق اسم المومن
الا بعد عرفانه دليل قواعد الدين بنوع احسن العبارة عن الادلة اي بين تبيانا موجها
اولا وهو مذهب الاشعري وقوم من المتكلمين وعرفوا التقليد بانه قبول
قول الغير بغير حجة ثم قيل هو قبول قول الغير للاعتقاد فيه فعلى الاول تخرج
قبول قول العامي من قبول المجتهد قول مثله من غير دليل تقليدا او لا يلزم قبول
قول الرسول صلى الله عليه والاجماع وقبول العامي المفتي والمعاصي قول العدل
تقليدا لقيام الحجة من المعجز ونصوص النبي صلعم وكون المفتي عالما بالاحكام
والعدالة وعلى الثاني يكون الكل تقليدا والله اعلم خاتمة من لم تبلغه دعوة
الاسلام فان اعتقد الشرك والتعطيل فهو كافر سواء بلغته دعوة نبي اخر ام
لم تبلغ ولو اعتقد وحدانية الله والعدل فحكمه حكم المسلم وهو معذور في جهله
باحكام شريعة الاسلام فان لم تبلغه دعوة نبي اخر لم يكن مكلفا باحكام
شرع اصلا ولا يكون له ثواب ولا عقاب بسبب احكام الشرع ولو بلغه دعوة
نبي اخر ولم يعمل بها كان مستحقا للوعيد على الترك بسبب احكام الشرع هذا اذا
اعتقد شيئا من التوحيد والعدل وصدقهما اما اذا لم يعتقد شيئا فقيل
مجهول ليس بمومن ولا كافر ولا يكون له ثواب المومن ولا عقاب الكافر باب
الصحيفة الثامنة عشر في الحسن والقبح الى اخرها اعلم ان الحسن والقبح يطلق على
ثلثة معان فالاول كون الشيء ملائما او منافرا للطبع كالفرح والالم

في الحسن والقبح العقليين

والامر ب كون الشي صفة كمال او صفة نقص كالعلم والجهل ج كونه الشي متعلق المدح
عاجلا والثواب اجلا او متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا ولا خلاف بين العقلاء ان
الحسن والقبح بالمعنيين الاولين عقليان اي هما لذات الحسن والقبح او لصفة من صفاتهما
لا بالشرع واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة انهما مجرد حكم
الشرع لا بالعقل وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة وجمع من الحنفية انهما بالعقل
ايضا يعني هما لذات الفعل او لصفة من صفاته الا ان العقل قد يستقل بادراكه كحسن
العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل كحسن صوم اليوم الاخر من رمضان وقبح صوم العيد
لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بما يقتضي
لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة انهما لذات
الفعل كحسن الصدق وقبح الكذب وقال اخرون انهما لصفة فان الصدق انما
يكون حسنا ان لو كان نافعا والكذب انما يقبح ان لو كان ضارا او ذلك لان الصدق
اذا كان متضمنا الفساد مثل قتل النبي كان قبيحا والكذب اذا كان مشتملا
لمصلحة كنجاة نبي معصوم يكون حسنا وضعف من قال ان الحسن لذات الفعل والقبح لصفة
لان ذات كل شي حسن لانها من نعمه تعالى وتنوع التي حسن من الاشياء وانما يصير
قبيحا ان لو كان متضمنا لشي كالقتل مثلا فانه من حيث انه فعل يوثر فيه باثر
الالة الجارحة الذي هو خير وقبول العضو الذي هو ايضا خير حسن وانما القبح
من حيث هو قاتل الروح وهذا هو الذي ذهب اليه العلامة الشيفي وقال الجبائية

من الفعل ان الشي نفسه ليس بحسن ولا قبيح وانما يصير حسنا وقبيحا بالاعتبارات
فان اللطم لليتيم ان كان للتاديب يسمى حسنا وان كان للظلم يسمى قبيحا والظاهر
ان الفقهاء الذين ذهبوا الى تعليل احكام الله وافعاله كما حكي على انهما بالعقل وذلك
لانهم عللوها برعاية مصالح العباد فكانت على وجه الوجوب والا لما كانت تصلح
ولانهم صرحوا ان الحسن والقبح راجعان الى ذات الفعل كما حكي احتج الاشاعرة
على ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليس بالعقل بل بمجرد الشرع بوجهين ا فعل
العبد ليس باختياره لانه اما اضطراري او اتفاقي واذا لم يكن اختياريا فلا يكون
حسنا ولا قبيحا اجماعا وانما قلنا ان فعل العبد اما اضطراري او اتفاقي لان
العبد لا يخلو اما ان يتمكن من الفعل والترك ولا يتمكن فان لم يتمكن كان يكون اضطراريا
وان تمكن فلا يخلو اما ان يتوقف فعله على مرجح او لا يتوقف والثاني يوجب بطلان
احد طرفي الممكن بلا مرجح ويتعذر فوقوعه اتفاقيا والاول يلزم ان لا يكون
المرجح من العبد والا لزم التسلسل بل يكون من الله واذا حصل المرجح يصير الفعل
واجبا وان لم يحصل يكون ممتنعا ولا قدرة على الواجب والممتنع فعلم ان فعل
العبد اما اضطراري او اتفاقي وانما قلنا ان فعله اذا كان كذلك لا يكون حسنا
ولا قبيحا عند العقل اجماعا لانا نقول ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليس
بالعقل بل بمجرد الشرع والخصم سلم ان الفعل اذا لم يكن اختياريا لم يكن متعلق
المدح والذم والثواب والعقاب فح لا يكون حسنا ولا قبيحا والا لكان

متعلقا بهما فان قلت فعل العبد اذا لم يكن اختياريا فكيف يكون حسنا او قبيحا
بالتفسير الثالث عند الاشاعرة ايضا لانه لا يستحق به المدح والثواب والذم و
العقاب قلنا هم جوزوا كونه متعلق المدح والثواب والذم والعقاب
بحسب الشرع وان لم يكن اختياريا ولهذا قالوا ان الحسن والقبح بهذا التفسير بحسب
الشرع لا بالعقل ب لو كان الحسن والقبح بالتفسير الثالث لذات الفعل او لصفة
لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن والقبح عرضان والفعل ايضا عرض فلو كان
حسنا او قبيحا لزم قيام العرض بالعرض فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون الفعل حسنا
ولا قبيحا عند الشرع ايضا لانه يلزم قيام العرض بالعرض قلت اذا لم يكن الحسن
والقبح لذات الفعل ولا لصفة من صفاته بل بالشرع فلا يكون ثابتا بعرض قائم به بل
يكون بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كان
لذاته او لصفة فانه يحتاج ان يكون بعرض حقيقي قائم بالفعل سواء اعتبرها
معتبر او لا ولا نسلم قيام العرض بالعرض هذا التقرير كلامهم والجواب بانا نمنع
انه يجوز قيام العرض بالعرض وعند مساعدته انه منقوض في المبادي على انه
منقوض بالقسم العقلي ج لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لاجتمع النقيضان
في صدق قول لاكذبن غدا او كذبه لانه لو صدق في هذا الكلام لزم ان يكذب
غدا فيكون صدقه مستلزما لكذب الغد وكذب الغد قبيح فملزومه ايضا قبيح لان
ملزوم القبيح قبيح لكنه حسن لكونه صدقا فاجتمع الحسن والقبح في شيء واحد

ولو كذب

٣

ولو كذب فيه لزم ان لا يكذب غدا وعدم الكذب حسن وملزوم الحسن حسن لكنه
كذب فيكون قبيحا فاجتمع الحسن والقبح في شيء واحد وكذا قول لاكذبن غدا يكون
قبيحا لكونه كذبا وحسنا لكونه مستلزما لصدق قوله لاكذبن غدا ولو لم يكذب
يكون حسنا باعتبار كونه ... كذب قوله لاكذبن غدا فيكون قبيحا فقد اجتمع
النقيضان ايضا فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون الحسن والقبح لذات الفعل
او الوصف يلزم صدقه قبيحا لكونه مستلزما لكذب الغد لان كونه مستلزما صفة
له قلت الاستلزام من ذات الشيء فيلزم ان اللازم ايضا من ذاته فيكون قبيحا لذاته بل
الخصوص ان الصدق متى كان مستلزما للقبح لذاته يكون قبيحا لذاته وح كيف يكون
حسنا لذاته وكذا الكذب لو كان مستلزما للحسن يكون حسنا لذاته فلا يكون قبيحا
لذاته فلا يلزم اجتماع النقيضين فعلم هنا فائدة وهي ان الفعل من حيث هو هو لو
كان مستلزما للحسن او قبح كان حسنا او قبيحا ايضا لذاته لان الاستلزام لذاته
مستلزم للازم ايضا لذاته او نقول في جوابه ان المجادل ان الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة وح لا يرد ما ذكرتم لان صدقه ليس حسنا لذاته كما ان الاشعري يلزم ممنوعا
للذات ولا للوصف لانه انما يكون حسنا اخر يكون نافعا فلا يلزم اجتماع
النقيضين او نقول المعتبر ما يكون لخير الصواب ح احتج المعتزلة على ان الحسن
والقبح بالتفسير الثالث بحسب العقل لا بحسب الشرع بوجوه ا حسن الصدق النافع
والايمان وقبح الكذب الضار والكفر بديهي غير مستفاد من الشرع لحصول العلم

لمنكري النزاع وهذا انما يتوجه لو ثبت بديهيتها والجواب سلمنا انه لا بد مع النظر البالغ بديهيتها
نعم بالتفسير الاول لكن ذلك لا نزاع فيه ت لو كان الحسن والقبح بحسب الشرع لا للذات
الفعل ووصفه لحسن من الله كل شيء ولو كان شيء لذاته او لوصفه لان الحرج يكون
بفعله او حكمه فيحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب فلا يثبت النبوة بالمعجز وايضا
لا يمكننا الجزم قبل ثبوت النبوة بان الكذب من الله تعالى قبيح فلا يمتنع الوثوق بالكتب
لانه جاز ان يصدر منه تعالى تصديق الكاذب باظهار المعجز على يده واجابوا بان حسن الشيء لا
لو حسن وقوعه بجواز ان يكون قبيحا بحسب الشرع ايضا وفي هذا الجواب نظر لان الخصم
يقول الحسن من الله كل شيء فانتفى الوثوق بالسمع لاحتمال ان يكون اظهار المعجز
على يد الكاذب حسنا لا قبيحا ولا ينفع هذا ما وجدنا من كلام الفريقين والحق
في هذه المسألة ان افعال الله واحكامه لا يتعلق الا بما هو حسن واولى في نفس الامر
بالنسبة الى العبد لانها لو تعلقت بما لا يكون احسن واولى مطلقا فيما يكون احد
الطرفين اولى بحصول ذلك الشيء ان لم يكن اولى به كان فعله نقصا وسفها لان ما لا
يكون اولى به ولا في نفس الامر او بالنسبة الى الغير يكون فعله عبثا وسفها وهو على
القادر الحكيم قبيح ولو كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به وهو محال
ويلزم ايضا ان يكون محتاجا اليه لان حكم الشيء صادر عنه الفعل تمام يتحقق ان
يفعل والحاجة على الله محال وايضا كيف يليق بالقادر الحكيم الغني ان يترك الاولى و
يفعل الادنى مع امتناع هذا الامر وايضا يرتفع الوثوق عن السمع لما مر

والوعد

والوعد والوعيد لاحتمال الخلف فيهما اذا كان احد الطرفين اولى منا اذا تساوى
الطرفان وامكن ذلك جاز ان يفعل احدهما من غير مرجح فان قلت لا بد وان يكون احد
الطرفين اولى وذلك لان الفعل لا يحصل الا بعد العلم على تقدير تساوي الفعل والترك فان
التساوي انما يتغير بالنسبة الى الحصول والعدم وجاز ان يكون علم الشيء اولى بحصول
حصوله او يكون شاعرا به لاشتماله على مصلحة دون الحصول

الفصل الثاني

في تعليل افعال الله

اختلف العلماء في تعليل افعال الله واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة
رعاية بمصالح العباد وذهب اخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه احتج المانع
بوجوه ا القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من
عدمه امتنع منه الفعل لذلك لانه يكون عبثا او سفها وان كان اولى به كان ناقصا بذاته
مستكملا به فان قلت لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض اولى بالعبد لا به و
لا يكون فعله عبثا وسفها لان العبث ما يكون خاليا عن الاولوية مطلقا قلت ح
نقول التقسيم في اولوية حصوله للعبد بالنسبة الى الله تعالى لانه ان لم يكن كونه
اولى بالعبد اولى به تعالى لم يكن فان لم يكن يلزم العبث وان كان يلزم الاستكمال
والجواب ... اولى بالعبد ليس اولى بالنسبة الى الله تعالى ولم لا يفعل لكونه
عبثا لكن لم يكن اولى بوجه وهو كذلك لانه اولى بالنسبة الى العبد ب لو كان
فعله لغرض فان كان ذلك الغرض قديما لزم قدم فعله لان الغرض باعث الى الفعل
لكن يمتنع فعل القديم وان كان حادثا يلزم ان كان الله فاعلا لذلك الغرض يلزم ايضا

لغرض آخر ويتسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون الحادث لذلك الغرض نفس ذلك الغرض لا لغرض
آخر وذلك لأن الشيء قد يكون مطلوبا لذاته لا لشيء آخر وح لا يلزم التسلسل فإن قلت
ح سلمنا أن بعض أفعال الله غير معلل لكن يلزم تعليله بنفسه واتصافه [illegible] أنه ليس
بعض أفعال الله وأحكامه معللا فلم نقتصر جزئيا وهو قولنا بعضها معلل وح
لا يلزم التسلسل ج الغرض إما إيصال اللذة أو دفع الألم والله قادر على تحصيلهما
ابتداء فكان توسط الأحكام عبثا والجواب لم لا يجوز أن يكون التوسط منضما
لحكمة أخرى فإن قلت ننقل الكلام في أن الله قادر على إيجاد تلك الحكمة بدون
التوسط فيكون التوسط عبثا قلت جاز أن يكون تلك الحكمة بحيث لا يحصل إلا بذلك
التوسط كان الحكمة في إيجاب الزكاة دفع حاجة الفقير والله قادر على دفع حاجته
ابتداء بدون توسط إيجاب الزكاة لكن إيجاب الزكاة إنما شرع لتحصيل حكمة أخرى
الثواب واستحقاق القربة فهذه الجهة بدون الزكاة لا تحصل هذا احتج
القائلون بكون أفعال الله معللة برعاية مصالح العباد بوجوه ما قبح العبث
لا [illegible] والله سبحانه عالم بالجميع [illegible] منزه عن الحاجات فلو [illegible]
بفعل القبيح عبثا عنه ممتنع من فعل القبيح لأن جهة القبح صارفة عن الفعل فما
لم يعارضها داعية الحاجة يفعل وح لا يفعل إلا ما يكون غير قبيح إذ القبيح لا يكون
أصلح وهذا الدليل مبني على الحسن والقبح بالتفسير الثالث بحسب العقل لأنه
تحتاج إلى رفع القبيح لأمر [illegible] ت لم يفعل الغرض أصلا يلزم العبث على
العالم

القادر الحكيم العبث مح ج الإيمان والجواب دون المسلم أن الله تعالى حاكم حكيم غني
ولا بد من الفعل والترك والفعل والترك بالنسبة إليه واحد في المقدور إذ لا
يباشر الفعل كما نباشر أفعالنا بل يكفي في حدوث الحوادث قوله كن فح لا حاجة إلى
الطرفين وحينئذ لا يلزم عبثا إذ ترك الأولى للاضطرار ووجه [illegible] هذا
القائل بعض من قال بالقدرة وتلك الأولوية لا تعلم بالنسبة إليه تعالى لتنزهه عن ذلك
بل في حق العبد وبالنسبة إلى العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وعلى هذا
عن النقص والعبث وأيضا لولا أن بعثة الأنبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق
والحجة عليهم وإظهار المعجزة لتصديق الأنبياء فمن أنكر التعليل أنكر النبوة وكل
دليل بأنه يلزم قادحا في النبوة فإن قلت جاز أن يكون الإثبات لغرض فالنص
الصوري قلت لا يلزم قادحه في التعليل مطلقا فلو دعوتهم كلية وأيضا
لو كان كذلك لكان دليلهم منقوضا بهذا النص الصوري والدلائل العقلية لا تقبل
التخصيص وما نقل عن السلف أنها غير معللة معناه أنها غير معللة بما يرجع نفعه
إلى الله إذ العرض أن يقال أي ما فعلت هذا المعصوم علماء ما يرجع نفعه إليه
لأنه ما فعله لمصلحة أصلا **الفصل الثالث** قالت المعتزلة والغزالي تكليف ما لا
يطاق لا يجوز وذهب الأشعري وقوم من أصحابه إلى جوازه وقيل إن الأشعري ما صرح
به لأنه ظاهر البطلان إلا أنه لزم من قوله الأول أن العبد لا يكون إلا مع الفعل لأن
قدرة العبد لما كانت مع الفعل لزم التكليف بما هو غير مقدور لأن قبل الفعل لا

في تكليف ما لا يطاق [illegible]

لا تكون القدرة حاصلة ولو كانت مع الفعل يلزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو غير مقدور
للكونه على الايمان قلنا لم لا يجوز ان يكون التكليف سابقا على الفعل او مع الفعل لكن
يكون الطلب بالنسبة الى الزمان الثاني فلا بد ان الثاني اما ان يكون قبل الفعل
او بعده ويلزم المحذور الثاني لان افعال العباد واقعة بقدرة الله وارادته ولا
تاثير لقدرة العبد فيها فيلزم من هذا التكليف بالانطاق والحق ان تكليف ما لا يطاق
في الجملة انقيت كما يومر الاعمى بتنقيط المصحف والزمن بالطيران والعنف
على الكافر القح ... الحكم في قات قلنا لان العقل لا يجوز ان يكون فائدة الا
بنيله بالنفس والكراهة فيطيع المتشي ويعصي الكافر لان التكليف يكون تارة
لمصلحة تنشا من نفس الامتثال وهنا لا يكون التكليف بالانطاق عبثا وتارة لمصلحة
تنشا من نفس التكليف لا من الامتثال كما لا نبتلى بالنفس والكراهة قلنا هذه الحكمة
تحصل من تكليف بالانطاق مع زيادة الامتثال فيكون عبثا في تكليف بالانطاق
وايضا النفس والكراهة غير مقدور عندكم كما هي في تكميل العقل الايمان
احتج الخصم بوجوه الاول ان الله امر الكافر بالايمان مع علمه انه لا يومن لامتناع الجهل
عليه فالايمان منه في اول فرضنا وقوعه يلزم انقلاب علم الله في جهله وكلما
لزم من فرضه وقوعه محال فهو محال ومع ذلك كلفنا بالايمان والجواب ان الله علم انه
لا يومن باختياره وح يكون مقدورا له والا يلزم انقلاب علم الله في جهله او نقول
امتناع الايمان تابع لعلمه تعالى وعلمه تابع لعدم الايمان وعدم الايمان تابع

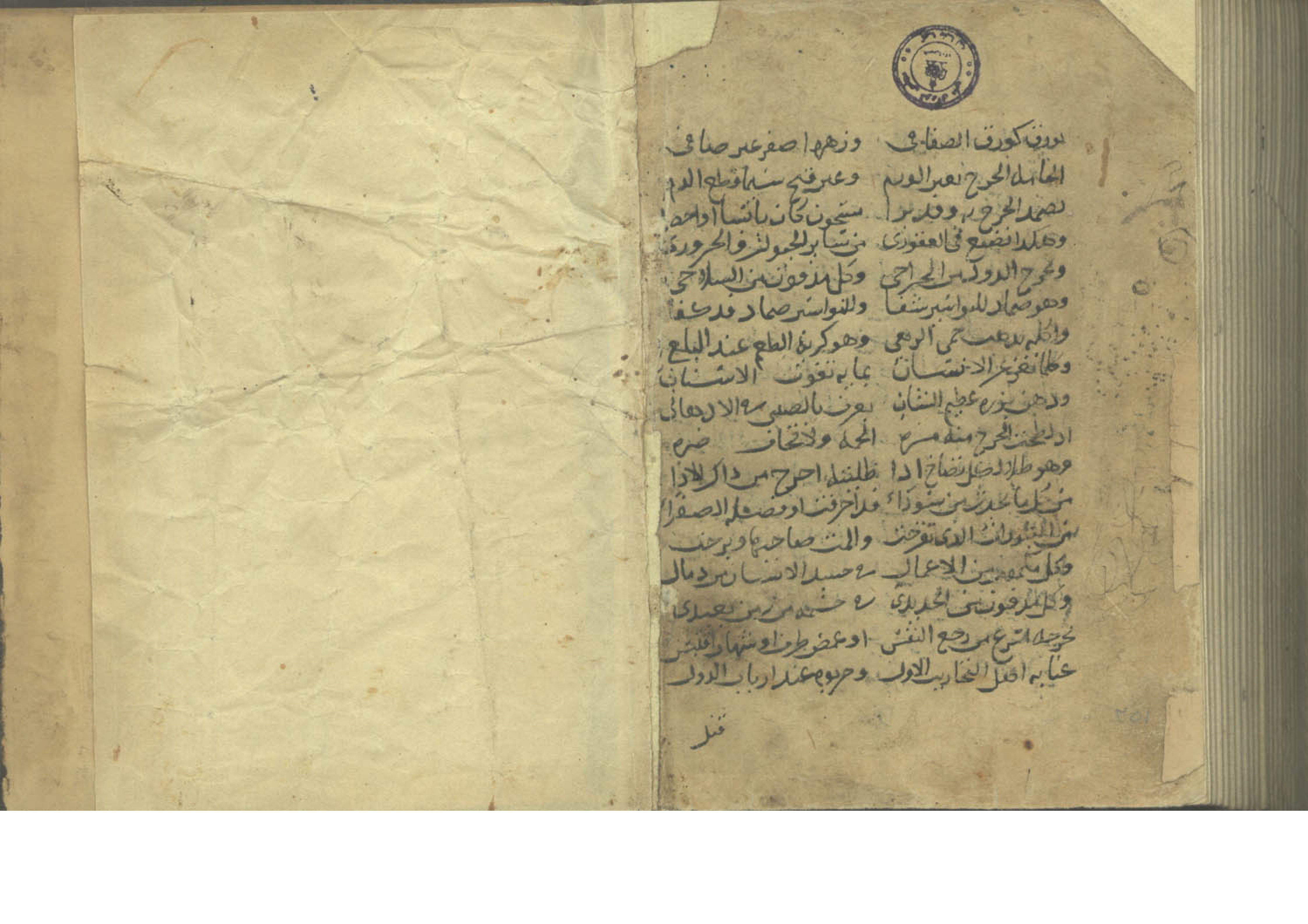
للقدرة

وتلحق المحبوب بالحدبدي … يعوا كرنه الوهم بلا مرتدي
فيحدث العقل منه فبري … وجهل سهنا باهرا او قمرا
ولا يكاد يستطيع صبرا … عنك ولو حرقت منه شررا
تشوانون منه لا ينقطع … وحب غلبت منك قد يتطبع
ما دام في قيد الحياة الفانية … لا يلتهي عنك بغوا الا دهية
فلا تطبن منه بالمشهوريه … من شرعه والكمية عن مشهوري
تبول عين وبها حيوان … في خلقه كانه انسان
زوجان مخلوقان انثى وذكر … كما وجدنا في الصفات قد ذكر
يخرج منها في نشاط هاجا … مراكبا بعضو لبعض ما يجاء
وقد علا الزوجان منذ بدا … كرعوم الصابون حين يوجدا
فاحد الاحد منه الزبدا … فحبله منه نعم الاملدا
ولا يزال يتقطر غوا انما … من عين نعم مثله ابا ما
بالماء زال عنه دوا الكيان … حتى اذا ما اغتسل الانسان
وحينان من لحوم هدا … لن تشرن منه سرف فهلا
وقول اسم قرية بالمشام … من عمل الشقيق ذو الاحلام
لا شي للراح كالطبوف … بجسم جرح السيف والسكين
وهو نبات كره الروائح … مدبر بنسبه الغلائح

مدبرة

بوقدا

منعط



يورق كورق الصفصاف   وزهرها اصفر عن صفائي
الخاتمة الجروح نعم الوسم   وعن فتح سنها او قطع الدم
تصمد الجروح وقد برا   مستحون كان بانتسا او احد
وهكذا انضع في العقوري   من تشابر الجمولز والحروره
وخرج الورد كبير الجراحي   وكل مدقوق من البسلا حي
وهو ضماد للبواسير شفا   وللنواسير ضماد قد شفا
واكله يدفع حمى الربعي   وهو كرنب الطبع عند البلع
وكلما تفرغر الانسان   بماء تعوت الاسنان
ودهن بزره عظيم الشان   يعرف بالصيني الارجاني
اذا لطخت الجروح منه مرهم   الجحد ولانجاف ضرم
وهو طلا الدخل انصاخ اذا   طليته اخرج من ذاك الاذا
من كل ما يحدث من سوداء   قد احرقت او فضلة الصفراء
من البثورات الذي تورخت   والمت صاحبها وبرحت
وكل ما يعرض من الاعمال   في جسد الانسان من دمال
وكل المرفوع من الجدري   في جسمه من زمن يعدي
تخرجه انزع من رجع النفس   او عضو طرا عليها وانقبض
غايبه افضل التجاريب الاول   وجربوه عند ارباب الدول

قتل

